# INHALTSVERZEICHNIS

*Besprechungen*

# SIGLENVERZEICHNIS

| | |
|---|---|
| AASS | Acta Sanctorum. Antwerpen – Bruxelles 1643–1925 |
| ABME | Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος |
| ABSA | Annual of the British School at Athens |
| ACO | Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz [et al.]. Berlin 1927– |
| AD | Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον |
| AJA | American Journal of Archeology |
| AnBoll | Analecta Bollandiana |
| BBA | Berliner Byzantinistische Arbeiten |
| BCH | Bulletin de Correspondance Hellénique |
| BF | Byzantinische Forschungen |
| BHG | Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3e éd. par F.Halkin. I—III. Novum Auctarium. Bruxelles 1957. 1984 |
| BMGS | Byzantine and Modern Greek Studies |
| BNJ | Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher |
| BollGrott | Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata |
| BSl | Byzantinoslavica |
| BV | Byzantina Vindobonensia |
| Byz | Byzantion |
| BZ | Byzantinische Zeitschrift |
| CAG | Commentaria in Aristotelem Graeca, I–XXIII. Berlin 1882–1909 |
| CahArch | Cahiers Archéologiques |
| CCSG | Corpus Christianorum, Series Graeca |
| CFHB | Corpus Fontium Historiae Byzantinae |
| CIG | Corpus Inscriptionum Graecarum. I–IV. Berlin 1828–1877 |
| CIMAGL | Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin |
| CPG | Clavis Patrum Graecorum, ed. M. Geerard. I–V. Supplementum. Turnhout 1974–1998 |
| CSCO | Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium |
| CSHB | Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae |
| DACL | Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. I–XV. Paris 1913–1953 |
| DChAE | Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας |
| DHGE | Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Paris 1912– |
| DIEE | Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος |
| DOP | Dumbarton Oaks Papers |
| DOS | Dumbarton Oaks Studies |
| DOT | Dumbarton Oaks Texts |
| EEBS | Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν |
| EO | Échos d'Orient |

| | |
|---|---|
| ΕΦΣ | Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος |
| FM | Fontes Minores |
| GCS | Die griechischen christlichen Schriftsteller |
| GRBS | Greek, Roman and Byzantine Studies |
| Hell | Ἑλληνικά |
| IRAIK | Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopol'e |
| IstMitt | Istanbuler Mitteilungen |
| JbAC | Jahrbuch für Antike und Christentum |
| JHSt | Journal of Hellenic Studies |
| JÖB | Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969–) |
| JÖBG | Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft (1951–1968) |
| JRSt | Journal of Roman Studies |
| LBG | Lexikon zur byzantinischen Gräzität, erstellt von E. Trapp [et al.]. I. A–K. Wien 2001 |
| LexMA | Lexikon des Mittelalters. I–IX. München 1980–1998 |
| LSJ | H.G. Liddell – R. Scott – H. Stuart Jones – R. McKenzie, A Greek-English Lexicon. Oxford [9]1925—1940. Revised Supplement, ed. by P.G.W.Glare with the assistance of A.A.Thompson. Oxford 1996 |
| LThK[2] | Lexikon für Theologie und Kirche. I–X. Freiburg [2]1957–1968 |
| LThK[3] | Lexikon für Theologie und Kirche. I–XI. Freiburg [3]1993–2001 |
| MBM | Miscellanea Byzantina Monacensia |
| MGH | Monumenta Germaniae Historica |
| MM | F. Miklosich – I. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi I–VI. Wien 1860—1890 |
| MMB | Monumenta Musicae Byzantinae |
| NE | Νέος Ἑλληνομνήμων |
| OC | Orientalia Christiana |
| OCA | Orientalia Christiana Analecta |
| OCP | Orientalia Christiana Periodica |
| ODB | The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A.P. Kazhdan [et al.]. Vol. I—III. New York – Oxford 1991 |
| PG | Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. Migne. 1–161. Paris 1857–1866 |
| PL | Patrologiae cursus completus. Series latina, ed. J.-P. Migne. 1–221. Paris 1844–1880 |
| PLP | Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, erstellt von E. Trapp [et al.]. Wien 1976—1996 |
| PLRE | The Prosopography of the Later Roman Empire, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris. 1–2. Cambridge 1971–1980 |
| PmbZ | R.-J. Lilie [et al.], Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. 1– . Berlin 1999– |
| PO | Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin – F. Nau. 1– . Paris 1904– |
| PRK | Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, hrsg. v. H. Hunger – O. Kresten [et al.]. 1– . Wien 1981– |
| RAC | Reallexikon für Antike und Christentum. I– . Stuttgart 1950– |
| RbK | Reallexikon zur byzantinischen Kunst. I– . Stuttgart 1966– |
| RE | Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Be- |

| | |
|---|---|
| | arbeitung ... v. G. Wissowa [et al.]. 66 Halbbde, 15 Suppl.-Bde. Stuttgart – München 1893—1978. |
| REB | Revue des Études Byzantines |
| REG | Revue des Études Grecques |
| RESEE | Revue des Études Sud-Est-Européennes |
| RHM | Römische historische Mitteilungen |
| ROC | Revue de l'Orient Chrétien |
| RSBN | Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici |
| SBN | Studi Bizantini e Neoellenici |
| SBS | Studies in Byzantine Sigillography |
| SC | Sources Chrétiennes |
| Script | Scriptorium |
| SIFC | Studi Italiani di Filologia Classica |
| StT | Studi e Testi |
| TAPA | Transactions of the American Philological Association |
| ThEE | Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. I–XII. Athen 1962–1968 |
| Tgl | Thesaurus Graecae Linguae I–VIII. Paris 1831–1865 |
| TIB | Tabula Imperii Byzantini. I— . Wien 1976— |
| TLG | Thesaurus Linguae Graecae. CD-ROM E and Online Version. University of California at Irvine 2000– |
| TM | Travaux et Mémoires |
| TU | Texte und Untersuchungen |
| VTIB | Österr. Ak. d. Wiss., Veröffentlichungen d. Kommission für die TIB |
| VV | Vizantijskij Vremennik |
| WBS | Wiener Byzantinistische Studien |
| WSt | Wiener Studien |
| WZKM | Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes |
| ZMNP | Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija |
| ZPE | Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik |
| ZRVI | Zbornik Radova Vizantološkog Instituta |

# VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

WERNER SEIBT



DOROTEI GETOV



VINCENZO RUGGIERI

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 1–11


Dirk Krausmüller

# Strategies of Equivocation and the Construction of multiple Meanings in Middle Byzantine Texts

Many Byzantine manuscripts contain a host of spelling mistakes and thus give the impression that their scribes had only a shaky grasp of the rules of Greek orthography as they had been defined in Antiquity. The reason for this phenomenon is well known: changes in the pronunciation of the Greek language had resulted in a situation where many letters sounded alike. However, it would be wrong simply to regard the Byzantines as hapless victims of these changes. Careful reading of their own writings reveals that they consciously exploited the potential for ambiguity that arose from the greatly increased number of homophones in order to cast doubt on the meaning of words and phrases. In this article I shall first demonstrate that such equivocation exists and that it is deliberate, and then undertake a survey of Middle Byzantine texts in order to identify the various strategies through which this effect was achieved. I focus on homophonous vowels and combinations of vowels where the changes were particularly sweeping. Already in the early Byzantine period ω was no longer differentiated from ο, and αι, η/ει and οι were pronounced like ε, ι and υ.[1] Over the next centuries this system was then further simplified when οι and υ came to be assimilated to ι.[2] The choice of texts is random and no systematic attempt is made to establish differences between individual authors.

In the early ninth century Theodore, the abbot of the Constantinopolitan monastery of Stoudios, wrote a letter to his disciples, which

[1] G. Horrocks, Greek. A History of the Language and its Speakers. London–New York ²1999, 102–111.

[2] This last stage was only completed in the tenth century, cf. Horrocks, Greek 111, 205, 255, and R. Browning, Medieval and Modern Greek. Cambridge ²1983, 56–57.

contained fierce criticism of their unseemly conduct during church services to which they had been invited by laypeople.[3]

> τί δὴ οὖν βούλεταί μοι ὁ λόγος ὑποδηλῶσαι· περὶ ἀταξίας· ὅτι προσκαλούμενοι ὑπὸ εὐσεβῶν εἰς ψαλμῳδίας οὐ κατὰ τὸ πρεπῶδες συναθροίζεσθε καὶ παννυχίζετε, ἀλλ᾽ ἐν λογομαχίαις καὶ πρωτοκλισίαις· προὔλαβες σύ· φησίν· κἀμὲ οὐκ ἀνέμεινας· τὸ ἴδιον δεῖπνον ἔφαγες κἀμὲ οὐ συνεκάλεσας· ἐγὼ κανοναρχήσαιμι ἀλλ᾽ οὐ σύ· φησίν· καὶ ταῦτα ἐν ἐκκλησίᾳ καὶ ταῦτα ἀκουόντων τῶν κεκληκότων· μὴ γὰρ χώραν οὐκ ἔχετε εἰ καί τι γίνοιτο θλιπτικὸν εἰς τὰ ἰδίᾳ ἐγκαλεῖν ἀλλήλοις.[4]

> What then is the point that I wish to make with these words? It is about disorder: that when called by the faithful to psalm-singing you do not gather and celebrate all-night vigils in a fitting manner but engage in bickering over questions of precedence such as 'You have overtaken me and not waited for me; you have eaten your own supper and have not called me as well', and 'I should be leader of the choir but not you!' And this in a church and this in the hearing of those who have called you! Even if something distressing does happen do you not have an opportunity to rebuke each other at home?

In his diatribe against the failings of his monks Theodore singles out the issue of precedence. The term πρωτοκλισία, literally 'the privilege of the first couch', conjures up the Antique practice of eating one's meal in a reclining position and thus appears to refer to the 'evening meal', δεῖπνον, which Theodore mentions shortly afterwards.[5] This link is even more obvious when we consider the connotations of πρωτοκλισία: contemporary readers would surely have thought of Christ's rebuke of the Pharisees as desiring τὰς πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις, 'the privilege of the first couches during evening meals'.[6]

In my discussion of this passage so far I have followed the critical edition of the text by Georgios Fatouros. However, it must be pointed out that the manuscript tradition is not unanimous: the earliest extant manuscript of Theodore's *Letters*, which was copied at Stoudios in the ninth century, offers the alternative reading πρωτοκλησίαις.[7] This variation is easily explained through the changes in pronunciation that have been described above. The Studite manuscript of Theodore's *Letters* is

---

[3] Theodore of Stoudios, Letter 473 (ed. G. Fatouros, Theodori Studitae epistulae II [*CFHB* 31.2]. Berlin 1992, 680–681).

[4] Theodore of Stoudios, Letter 473 (II.680, 9–20 Fatouros).

[5] *LSJ* s.v. πρωτοκλισία, ἡ, the first seat at table.

[6] Matthew 23:6, Mark 12:39 and Luke 20:46.

[7] For a description of the manuscript, the Codex Coislinianus Graecus 269, see Fatouros, Epistulae I, 44*–45*. Its scribe may have been Nicholas the Studite, the companion of Theodore's last years. All other manuscripts date to the twelfth century and later, cf. Fatouros, Epistulae I, 45*–67*.

riddled with incorrect spellings and thus one might be tempted to dismiss the variant as a simple mistake. However, the situation is not as straightforward as it first seems for πρωτοκλησία is evidently also a meaningful word.[8] Derived from the verb καλεῖν, 'to call', it can be translated as 'the privilege of being called first'. A look at Theodore's letter shows that such a meaning would fit the context perfectly well. As we have seen Theodore repeatedly refers to the activities of calling and inviting: the laymen invite the monks to their services, and one of the monks does not invite the other to share his meal. Indeed the phrases 'you have overtaken me' and 'you have not called me as well' imply a situation where one person is called before the other. This observation can be corroborated when we further consider Theodore's choice of expressions: in this short passage we find five words, προσκαλούμενοι, συνεκάλεσας, κεκληκότων, ἐγκαλεῖν and ἐκκλησίᾳ, which are all derived from the same verb καλεῖν as πρωτοκλησίαις.

Does this mean that one should emend the text of Theodore's letter? This is unlikely because with the reference to 'evening meal' and its obvious Biblical connotation the letter also contains pointers to the reading that is supported by the majority of manuscripts. This suggests that Theodore did indeed write πρωτοκλισίαις but that he placed it in a context saturated with derivates of καλεῖν in order to signal the possibility of an alternative reading πρωτοκλησίαις.[9]

A survey of Middle Byzantine texts shows that equivocations of this kind were not ad-hoc creations of individual authors like Theodore but a widespread phenomenon, which followed fixed rules. I will first focus on the writings of Theodore's younger contemporary Patriarch Methodius where I have been able to detect several cases of equivocation. Discussion of these instances will allow me to establish the whole range of techniques that Byzantine authors could employ in order to construct ambivalence. In the last part of the article I will then broaden the scope of my study to include texts by other authors.

I start with two passages in which Methodius creates equivocation between the homonyms κατῃσχυμμένος and κατισχυμένος, the perfect passive participles of the verbs καταισχύνειν, 'to shame', and κατισχύειν, 'to overpower'. My first example is taken from Methodius' *Life of Eu-*

---

[8] *LSJ* s.v. πρωτόκλητος, first called.

[9] In fact, πρωτοκλισίαις is not the only ambiguous word in this passage because the perfect participle κεκληκότων, which I have translated with 'those who have called you', also has a homophone in κεκλικότων, 'those who have made you recline'.

*thymius of Sardes* where it is part of a series of posthumous miracles of this confessor of icon worship:

> νεανίσκος τις ἐκ παιδὸς κατισχυμένος δαίμοσι πλείοσιν … παρὰ τῷ γλωσσοκόμῳ συνελασθεὶς τοῦ ἱερομάρτυρος καὶ πλείστοις νεανίσκων ἰσχυροτάτοις διακρατούμενος καὶ κυκλούμενος πάντας δὲ ὑπερισχύων διὰ πλῆθος τῶν κινούντων καὶ ἐνεργούντων ἐπ' αὐτῷ δαιμονίων καὶ τὸν ἅγιον … ἐξονομάζειν μετὰ βοῆς τε καὶ οἰμωγῆς ἀναγκαζόντων αὐθήμερον τοὺς ὅλους ἐξήμεσε δαίμονας.[10]

> A youth who from childhood onwards had been overpowered by several demons … had been driven to the coffin of the priestly martyr. And being gripped and surrounded by a great many very powerful young men but nevertheless overpowering all of them through the multitude of the demons that moved and acted in him and that forced him to name the saint … with shouting and wailing he disgorged all demons on the very same day.

Here I have followed Gouillard's edition, which gives the reading κατισχυμένος δαίμοσι. Contemporary readers would have had no problem in understanding the sentence in this sense since formulae such as κατισχυμένος νόσῳ as well as the unambiguous alternative νόσῳ κάτοχος are common in Late Antique and Byzantine literature.[11] A look at the context shows that Methodius took additional care to establish the presence of this meaning because there we find the two cognates ἰσχυρός and ὑπερισχύειν and the synonymous verb διακρατεῖν.[12] All these words reinforce the paradox that while himself being overpowered by 'many' demons the young man overpowers 'even more' young men.

However, it is worth noting that the alternative κατησχυμμένος νοσήματι is also attested in Byzantine manuscripts.[13] That this alternative reading, too, is present in Methodius' text becomes evident when we turn to the immediately preceding passage in the *Life of Euthymius*. There we find an invective against Emperor Theophilus:

---

[10] Methodius, Life of Euthymius 41 (ed. J. Gouillard, La vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode. *TM* 10 [1987] 79, 847–849).

[11] See for example Cyril of Alexandria, Commentarius in Isaiam prophetam. *PG* 70, 12C: ὁ τῷ τῆς λέπρας πάθει κατισχυμένος, and De adoratione et cultu in spiritu et veritate. *PG* 68, 984C: ὁ τῇ νόσῳ (sc. τῆς λέπρας) κάτοχος .

[12] Compare Suda K 1076 (ed. A. Adler, Suidae Lexicon …): κατισχημένος· κεκρατημένος.

[13] See the Synaxarium of Aninas (ed. H. Delehaye, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae [*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*]. Brussels 1902, 541, 13–14): ὃς τῇ ἐνοικούσῃ αὐτῷ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῃ προσευχῇ ἰᾶτο πάντας οἱῳδήτινι κατησχυμμένους νοσήματι.

οἱ σὺν σοὶ καὶ πρὸ σοῦ καταισχυνόμενοι ὑποβολέες σου δαίμονες ὡς πάλαι μάρτυρας τοὺς πρώτους διὰ τῶν ὁμοίων σου διωκτῶν αἰκισάμενοι μετέπειτα θανόντων τούτων θεοχαρίστως διὰ τῶν ἐνεργουμένων βοῶντες διώκονται.[14]

The demons, your prompters, who are shamed together with you and (sc. have been shamed) before you, because once they tortured the first martyrs through persecutors of your ilk but afterwards when those (sc. the martyrs) had died they were themselves persecuted by the grace of God while shouting through the possessed.

This sentence functions as an introduction to the series of miracles that contains the story of the young man, which we have just analysed. The links are evident: in both cases we find references to demonic possession as well as exorcism accompanied by shouting. However, this time the unequivocal present participle of the verb καταισχύνειν appears in the text, suggesting to the audience the same meaning for the following perfect participle. Thus a second juxtaposition emerges: the demons that shame the possessed youth are themselves being shamed when they are expelled at the tomb of the saint.

A survey of Methodius' writings shows that the *Life of Euthymius* is not the only text in which he created this equivocation. It also appears in his *Encomium of Agatha*:

καὶ ἡ μάρτυς· … ἐν ἀψύχοις τὰς σωτηρίας ἀβούλως ἀνέθεσθε τὴν δόξαν ἐν τῇ οἰκείᾳ αἰσχύνῃ ὑμῶν κατακτώμενοι. ὁ τύραννος τῷ ἔρωτι κατισχυμένος ἔτι μακρὰς ἐλπίδας ὡς σαθρὰ σχοινία ἑαυτῷ … πλεκόμενος … ἐτόλμα λαλεῖν.[15]

And the martyr said: '… You foolishly entrust your salvation to soulless things and thus possess the glory in your own shame.' But the tyrant, overpowered by desire, was still twining for himself long hopes like rotten ropes … and dared to reply.

Here, too, the context suggests both the reading 'overpowered' and the alternative 'shamed': the participle is preceded by the noun αἰσχύνη, 'shame', and it is followed by the adjective σαθρός, 'rotten', an antonym for ἰσχυρός, 'strong', with which it is indeed often juxtaposed in Byzantine literature.[16]

When we compare the two passages from Methodius with the passage from Theodore we can see clear similarities. Like Theodore Methodius achieves equivocation of the words that he singles out for this

[14] Methodius, Life of Euthymius 40 (79, 846–847 Gouillard).

[15] Methodius, Encomium of Agatha 12 (ed. E. Mioni, L'encomio di S. Agata di Metodio patriarcha di Costantinopoli, *AnBoll* 68 [1950] 83).

[16] See for example Gregory of Nazianzus, De Pace. PG 35, 1165C: μὴ ἐν τοῖς ἰδίοις ἰσχυροῖς τὸ ἀσφαλὲς ἔχειν ἀλλ' ἐν τοῖς ἑτέρων σαθροῖς. Pseudo-John Chrysostom, De sancta Thecla martyre. PG 50, 748D: ὁ πολεμῶν ἰσχυρὸς ἡ πολεμουμένη σαθρά.

purpose by surrounding them with other words, which are derived from the same root as one or both alternative meanings but are themselves unequivocal. However, it is worth noting that Methodius does not always create clusters of homonyms: as the second example shows he can content himself with giving only one term as indicator for an alternative meaning. The recurrence of the same equivocation in different texts suggests that he could rely on an informed audience that was used to the play with the two homonymous participles. It is evident that such economy makes it much more difficult for modern readers to detect the presence of equivocation in Byzantine texts.

Moreover, this is not the only technique employed by Methodius: the combination of κατισχύειν first with διακρατεῖν and then with σαθρός shows that he also uses synonyms and antonyms of the alternative meanings present in the equivocated word. Indeed in the second example the antonym σαθρός is the only word that points to the reading κατισχυμένος, which suggests that synonyms and antonyms not only complement cognates of the equivocated words but that they can replace them altogether in their function as indicators of equivocation. This assumption can be corroborated through analysis of a passage from Methodius' *Life* of Theophanes. Having narrated that the saint and his young wife wished to enter the monastic life, Methodius continues:

> τοῦτο οὖν μαθὼν ὁ ἀλωπεκόφρων Λέων τοῦ Νεστοριανοῦ φημι Κωνσταντίνου ὁ παῖς ὁ Ζαχάρειος διόμνυται τὸ θεῖον κράτος ὁ δυσσεβέστατος ἐκκόψαι τοῦ νεανία τὰ ὄμματα εἰ τοῦτο βουληθείη διαπράξασθαι· προσέτι γε μὴν καὶ ἑκυρὸς ὁ τούτου συνείργει τῇ τοῦ τυράννου βουλῇ καὶ διεκώλυεν τοὺς νέους τοῦ ἐνθέου σκοποῦ αὐτῶν.[17]

> Having learnt this, the Lion with the mind of a fox – I mean the Chazarian son of the Nestorian Constantine –, the most impious, swears by the divine power that he will gouge out the eyes of the youth if he wishes to do this. Moreover, his (sc. Theophanes') father-in-law in accordance with the decision of the tyrant also holds back and prevented the young ones from carrying out their godly purpose.

The Greek text of this passage follows the edition of Latyšev, which is based on the only surviving manuscript of the *Life*. Accordingly, I have interpreted the first verb συνείργει as the third person singular of

[17] Methodius, Life of Theophanes the Confessor 15 (ed. V. V Latyšev, Methodii Patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris, in: Zapiski rossijskoj akademii nauk viii. ser. po istoriko-filologičeskomu otdeleniju XIII 4. Petrograd 1918, 10, 29–11, 1)

the present tense of συνείργειν, 'to hold back together with'.[18] However, an alternative reading is possible, for this verb has a homophone in συνήργει, the imperfect of συνεργεῖν, 'to support'. If we adopt the reading συνήργει, we arrive at the following translation: 'his father-in-law also supported the decision of the tyrant.' Analysis of the passage shows that the context provides justification for both interpretations. The form συνείργει is clearly suggested by the following verb διεκώλυεν, which has the same meaning,[19] whereas the alternative συνήργει has a synonym in the infinitive διαπράξασθαι. It is further noticeable that these synonyms share the prefix δια-, which is complementary to the prefix συν- in the equivocal term. This suggests that the prefixes function as pointers that guide the audience to the two alternative readings encoded in the text. At first sight the link with διεκώλυεν is much more evident than that with the relatively distant διαπράξασθαι. However, the reading συνείργει is not without problems: it results in a shift within the sentence from the present to the imperfect, where one would have expected both verbs to appear in the same tense. This shift can be avoided if one reads συνήργει instead, which like διεκώλυεν is an imperfect form. Thus one can argue that the shift in tense functions as an irritant that makes the most obvious reading also the most awkward and thus redresses a potential imbalance. What is the outcome of this equivocation? It is evident that the two readings do not exclude each other: by 'supporting' the emperor's decision Theophanes' father-in-law also 'holds back' the saint and his wife from entering the monastic life. We can conclude that two related meanings are superimposed on each other and thus give the text a greater density.[20]

So far I have focused on the writings of Theodore of Stoudios and above all Methodius of Constantinople. However, this does not mean that the use of these techniques was limited to these authors and their time. I conclude my survey with an example from an eleventh-century

[18] *LSJ* s.v. συνέργω, old form of Attic συνείργω, To shut up or enclose together.

[19] See for example Etymologicum Gudianum (ed. F. G. Sturzius, Etymologicum Gudianum. Leipzig 1818, 169.57): εἴργω· κωλύω, and Photius, Lexicon E 252 (ed. Chr. Theodoridis, Photii patriarchae lexicon II. Berlin–New York 1998, 26): εἴργεσθαι· κωλύεσθαι.

[20] As both meanings are integral parts of the text they need to be reflected in the translation. Since it is impossible to recreate the superimposition in the English language the only option left is to present the two words in linear fashion: 'his father-in-law also supported the decision of the tyrant and in doing so holds them back in accordance with this decision.'

text, the *Vita A* of Athanasius the Athonite, where superimposition of no less than three different homophones can be demonstrated. In this passage we are told how the devil who had suffered defeat from the saint sought to take revenge:

> περιελθὼν γὰρ τὸ ὄρος ἅπαν οὐκ ἔτι μὲν ὡς τὸ πρότερον μετὰ κόμπου καὶ σοβαροῦ τοῦ φρονήματος οἷος ἐκεῖνος μεγάλαυχος καὶ τὸ ὄρος ἅπαν ὡς νοσσιὰν καταλήψεσθαι καὶ ὡς καταλελειμμένον ᾠὸν ἀπειλῶν ἆραι ὥσπερ ὁ τούτου πατὴρ τὴν οἰκουμένην ποτὲ ἀλλὰ περιδεὴς καὶ κάτω κύπτοντι ἐοικὼς ὡς οὐδὲ μίαν τοῖς ποσὶ ποθὲν ἀνάπαυσιν εὕρισκεν - ἤδη γὰρ πάντοθεν ἀπελήλατο καὶ τόπος οὐκ ἦν οὐδεὶς αὐτῷ ἔν τινι καταλύματι ἀλλὰ πάντα πεπόλιστο πάντα τῆς τοῦ θεοῦ λατρείας πεπλήρωτο πανταχοῦ φροντιστήρια ἀσκητήρια πανταχοῦ - τὴν μανίαν οὐκ ἐνεγκὼν γυμνοῖ τὸ ξίφος ζητεῖ δήμιον.[21]

> For no longer did he go around the whole mountain with boasting and a haughty attitude as before, like the one who of old had uttered great boasts, and nor did he threaten to grasp the whole mountain like a nest and to lift it like a left-over egg, as his father had once the inhabited world, but he was frightened and resembled one who stoops low since he did not find any rest for his feet anywhere – for he had already been driven away from everywhere and there was no room for him in any resting-place but all was transformed into a city, all was filled with the worship of God, monasteries everywhere and everywhere hermitages –, and not being able to contain his madness he bares the sword and seeks an executioner.

In my discussion I focus on the noun καταλύματι. This is the spelling found in all extant manuscripts and the context in which the word appears leaves no doubt that this spelling was intended by the author: the sentence 'there was no room for him (i.e. the devil) in any resting-place', τόπος οὐκ ἦν οὐδεὶς αὐτῷ ἔν τινι καταλύματι, closely resembles Luke 2:7: 'there was no room for them in the resting-place', οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. However, further analysis again shows that this is not the only possible reading. In the first part of the episode the hagiographer describes the previous attitude of the devil with the phrase τὸ ὄρος ἅπαν ὡς νοσσιὰν καταλήψεσθαι καὶ ὡς καταλελειμμένον ᾠὸν ἀπειλῶν ἆραι, 'threatening to grab the whole mountain as a bird's nest and to snatch it as an egg that has been left over', which is an adaptation of the speech of the Assyrian king in Isaiah 10:14: τὴν οἰκουμένην ὅλην καταλήμψομαι τῇ χειρὶ ὡς νοσσιὰν καὶ ὡς καταλελειμμένα ᾠὰ ἀρῶ, 'I will grab the whole world with my hand like a bird's nest and I will snatch it like eggs that have been left over'. Through these comparisons Mt Athos is likened both to a νοσσιὰ κατειλημμένη and to a καταλελειμμένον ᾠόν and therefore can be described as κατάλημμα 'that which has been grabbed', and as

[21] Vita A of Athanasius the Athonite 125 (ed. J. Noret, Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae [*CCSG* 9], Turnhout–Leiden 1982, 59–60).

κατάλειμμα 'that which has been left over',[22] which are both homophones of the word κατάλυμα that appears in the text.[23]

Through skilful combination of two Biblical passages the hagiographer has thus encoded in his text three different interpretations of the sound pattern 'katalímati'. The immediate context reveals itself as an almost literal quotation of Luke 2:7 and therefore ensures initial decoding as 'resting-place'. By comparison, the alternative meanings 'handhold' and 'remnant' are much less obvious: the quotation of Isaiah 10:14 is found at some distance from the equivocal sound pattern and can only be recognised as a point of reference through a series of interpretative steps. At the same time, however, Isaiah 10:14 is much more suitable in this context than Luke 2:7: the Assyrian king had long been equated with the devil whereas the reference to Joseph and Mary appears to be completely out of place.[24] Thus one can argue that the oddity of an allusion to the Nativity in this episode functions as an irritant that goads readers on to look for more satisfactory solutions. It is evident that the strategies of equivocation in the *Vita A* of Athanasius are highly sophisticated and that they demand the full attention of the audience.

How are we to conceive of this interaction between authors and audiences? The hagiographical texts that have provided the majority of examples present themselves as speeches. However, one must be careful not to take claims to oral delivery at face value. Moreover, it seems impossible that listeners would have been able to notice equivocations encoded in such lengthy and complex texts. It is much more likely that the realisation came during private reading. Confirmation of this hypothesis can be found in a Studite manuscript, the Theodore Psalter.[25] This manuscript contains a depiction of the investiture of an abbot, which is accompanied by a poem consisting of an intercessory prayer of John the Baptist and the granting of this prayer by Christ. I repro-

---

[22] *LSJ* s. v. κατάλειμμα, 'remnant'. The noun κατάλειμμα occurs frequently in the Old Testament, for example in Isaiah 10:22: καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται.

[23] *LSJ* s. v. κατάλημμα, 'comprehension'. *LSJ* remark that the word is often spelt κατάλειμμα in manuscripts. Given the identical pronunciation this is not surprising.

[24] See for example Life of Euarestus of Kokorobion 43 (ed. C. van de Vorst, La vie de S. Évariste higoumène à Constantinople. *AnBoll* 41 (1923) 322.13).

[25] Ch. Barber, Theodore Psalter. Electronic Facsimile (University of Illinois Press, in association with the British Library). London 2000.

duce the last line of John's prayer and the first line of Christ's answer:

> αἰτῶ μὲν αὐτὸ(ς) πρὸς δὲ καὶ σὸς οἰκέτης.
> εἴκω λιταῖς σου φίλε μου.[26]

> 'I beg you myself, and so does your servant.'
> 'I yield to your entreaties, my friend.'

The 'servant' mentioned by the Baptist can be identified as Theodore of Stoudios, whose image appears in the illumination. The Greek term οἰκέτης is found in the manuscript and it is further suggested by the proximity of φίλε, 'friend', with which Christ addresses John: it indicates a difference in status between the two figures.[27] However, this is not the only possible interpretation because the two terms αἰτῶ, 'I beg', and λιταῖς, 'entreaties', point to an alternative reading as ἱκέτης, 'supplicant', which belongs to the same semantic field and which appears in Byzantine texts alongside the other two terms.[28] Thus we have a clear instance of a double meaning, which moreover makes perfect sense because Theodore is indeed both, servant of Christ and John's fellow-supplicant. In this case, however, the text can only be understood in conjunction with the image, which means that contemporary users of the Psalter saw only one of the two possible meanings in writing. How would they then have noticed the equivocation? Here one must remember that visible signs are not the only way in which words were communicated to Byzantine readers: they used to read aloud and while doing so it would have become evident to them that an alternative spelling and therefore also meaning was possible.

To conclude: by the Middle Byzantine period changes in the Greek language had obscured the once direct relation between spelling and pronunciation and had turned many originally distinct words into hom-

---

[26] These lines are found on folio 191v of the manuscript.

[27] The terms 'friend' and 'servant' define John's and Theodore's relationship with Christ and establish a hierarchical relationship between the two saints.

[28] See for example Genesius IV 33 (ed. A. Lesmueller-Werner–I. Thurn, Josephi Genesii Regum libri quattuor [*CFHB* 14]. Berlin 1978, 83, 89–90): ἱκέτης ἐν τῷ ἱερῷ παραγίνεται ἐξαιτῶν. Nicephorus of Constantinople 122 (ed. J. M. Featherstone, Nicephori Patriarchae Constantinopolitani refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 [*CCSG* 33]. Turnhout–Leuven 1997, 217, 67): λιταῖς καὶ ἱκεσίαις. See also Theophylact Simocatta IV 11, 11 (ed. C. de Boor–P. Wirth, Theophylacti Simocattae Historiae. Stuttgart 1972, 171, 5–6): ἐγὼ ὡς παρὼν προσφθέγγομαι Χοσρόης ὁ σὸς υἱὸς καὶ ἱκέτης.

ophones. Byzantine authors deliberately exploited these changes for the equivocation of words and phrases. They constructed contexts that often make it impossible to determine the 'right' spelling, and as a consequence the 'right' meaning, of particular words or phrases. In order for this technique to work the authors spiked the contexts of such terms with 'mixed signals' and thus cast doubt on their identity. In some cases these signals are found in the actual text: authors use unequivocal cognates of the possible interpretations of a sound pattern or synonyms and antonyms of these interpretations. In these cases the use of complementary prefixes can give additional hints to the reader. Other instances of equivocation only become evident through comparison with other texts, in particular the Bible. The employment of these techniques may well be the reason for peculiar features of Byzantine texts such as apparently redundant pairs of synonyms and the high frequency of juxtaposition between terms. Even obvious deficiencies like awkward syntactical structures or the use of inappropriate quotations may find their explanation here if indeed authors deliberately created such 'oddities' in order to make audiences look for alternative, more satisfactory meanings.

The great effort that Byzantine authors expended on constructing often highly elaborate cases of equivocation raises the question of their purpose. One reason for the use of this technique is suggested by the analysis of the letter of Theodore of Stoudios: alternative readings can add layers of meaning to a text that may be indispensable for proper understanding. Even more important, however, is the effect that the very presence of this feature in Byzantine texts had on contemporary audiences. As we have seen it inculcates the notion that the meaning of signs is dependent on the contexts in which they are found. As a consequence readers and listeners were constantly reminded that understanding is not the result of passive reception but is constructed through an active process of 'making sense'. This comes as a surprise when we consider that most of the texts that have been analysed in this article were written during or soon after the time of iconoclasm when the defenders of icon worship insisted that images of saints were unequivocal and that they always had the same effect regardless of the circumstances of their display and the predispositions of the onlookers.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 13–26


JOHANNES DIETHART

# Zu neutralen Abstrakta auf -άτον im byzantinischen Griechisch[1]

Die lateinische u-Deklination (Muster principatus, -us) wird in lateinischen Lehnwörtern des byzantinischen Griechisch häufig mit Endungen auf -(ᾶ)τον/(ά)τον (Muster πριγκιπᾶτον), die sich nur in der Herkunft vom Neutrum des PPP des lateinischen Wortes unterscheiden (Muster fossatum[2]: φοσσάτον[3]) wiedergegeben.

In der Sprache des Hofes, des Militärs und des Rechtswesens, aber auch im Wortschatz des Alltags, in Bereichen also, in denen die römischen Traditionen – wozu auch die Sprachtradition gehört – bekanntlich viel länger fortgewirkt haben als auf anderem Gebiet, herrschen zwar die Endungen auf -ος vor, aber Formen auf -ον begegnen immer wieder, und das besonders bei Abstrakta.[4]

1) Auf lateinische -us-Formen zurückgehende Wörter auf -ον (Auswahl)

**calceatus** > κλοτζάτον[5] (Fußtritt)
**comitatus** > κομητᾶτον[6] (Grafschaft)

---

[1] E. Trapp und S. Schönauer (Bonn) sowie W. Hörandner und A. Rhoby (Wien) danke ich für die Hilfe bei der Literaturbeschaffung sowie bei der fruchtbaren Diskussion so manch offener Frage.

[2] Vgl. J. KRAMER, fossatum im Griechischen, Lateinischen und Romanischen. *WSt* 109 (1996) 231–242.

[3] Die häufigsten Erscheinungsformen des Wortes im Griechischen sind φόσσατον, φοσσᾶτον/φοσσάτον, φουσάτον/φουσσᾶτον, φωσάτον, φωσσάτον/φωσσᾶτον, dazu die Ableitungen παραφοσσατεύω, φοσσάτιον, φουσατεύω, φωσατεύω oder φωσσατικῶς.

[4] Vgl. Reallexikon der Byzantinistik, ed. P. WIRTH, Reihe A, Bd. I, Heft 5: Abendland und Byzanz, Sp. 501–536.

[5] LBG s.v., wo auch der Begriff ἐπισκοπεῖον in der selben Bedeutung genannt ist.

[6] LBG s.v.

**ducatus** > δουκάτον/δουκᾶτον[7] (Residenz [des Dogen], Fürstentum, Machtbereich eines Dogen; Dukaten)

**exercitus** > ἐξέρκετον, ἐξέρκιτον[8] (Heer)[9]

**incolatus** > ἰνκολάτον[10] (zu incola: Wohnsitz)

**papatus** > παπάτον/παπᾶτον[11] (Papsttum, Pontifikat/pontificatus)

**principatus** > πριγκιπάτον[12] (zu princeps: Würde eines princeps, Befehlhabers, Prinzipat; Fürstentum)

**tironatus** > τιρωνᾶτον[13] (eine Militärabgabe, die [adärierte] „Rekrutensteuer")

*Exkurs* 1: Die „Ausnahmen" von der -ον-„Regel"

Es begegnen viele Wörter, die aus -us-Formen abgeleitet sind, die

a) lediglich in Formen auf -ος der griechischen o-Deklination begegnen:

**missus**: μίνσος, μίσος, μίσσος[14] (Speisenfolge; Schüssel, Teller)[15]

**quaestus**: κουέστος[16] (Erwerb, Gewinn)

**usus**: οὖσος[17] (Nutzung, Gebrauch)

---

[7] LBG s.v.; zum Dukaten, δουκάτον, vgl. e.g. H. Eideneier, Ptochoprodromos. Köln 1991, III 117 (PK).

[8] LBG s.v.

[9] Das „Übergewicht" an Formen auf -ᾶτον/-άτον ergibt sich naturgemäß auch aus der besonderen Häufigkeit von Verben der 1. Konjugation im Lateinischen.

[10] LBG s.v.

[11] e.g. Constitutio Cypria, PG 1548A.1557A; vgl. A. Landi, Un'esemplificazione di prestito dal latino nella lingua della tarda grecità. *ΚΟΙΝΩΝΙΑ* 2 (1978) 316. papatus, aus einem griechischen Terminus (πάπας: Rückwanderer) entstanden, ist zu παπάτον gräzisiert worden.

[12] e.g. in den Basiliken Bas A 282,3.25.26; 283,2 etc.; weiters Georgios Sphrantzes, Cronaca, ed. R. Maisano. Roma 1990, 188,24 (15. Jh.); Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, ed. G. Moravcsik. Washington 1967, 27/2,53; πριγγιπάτον bei MM III 245; V 67. Es ist aber wohl anzunehmen, daß πριγκιπάτον in der Bedeutung „Würde eines princeps" von den Zeitgenossen als von princeps abgeleitetes Abstraktum (s.u.) und nicht als bloße Übernahme des lateinischen principatus empfunden wurde.

[13] vgl. e.g. P.Oxy. IIL 3424,9 (ca. 357–372 n.Chr.); PSI XIII 1366,7 (4./5. Jh.); dem entspricht, mit einem gleichwertigen Ausdruck, der χρυσὸς τιρώνων, die adärierte „Rekrutensteuer", vgl. e.g. P.Lips. 34,7 (ca. 375 n.Chr.).

[14] P.Oxy. XXXIV 2707,3 etc. (6. Jh.): μίσσος ἡνιόχων: Entsendung der Wagenlenker beim Rennen.

[15] LBG s.v. μίσος.

[16] LBG s.v.

[17] e.g. Fontes Minores VIII 18 (2.3.3).

*Anmerkung*: Es läßt sich kein Vorherrschen von -(ατ)ον-Formen bei Abstrakta (Muster principatus: πριγκιπᾶτον) und -ος-Formen bei Konkreta ausnehmen (Muster missus: μίνσος, μίσος, μίσσος (Speisenfolge; Schüssel, Teller; auch: Entsendung), aber die genannten Beispiele entstammen bis auf missus, das der Hofsprache angehört, dem angesprochenen Bereich der Jurisdiktion, in dem die Tradition des Römischen Rechts und auch Lateinkenntnisse am längsten nach- und fortgewirkt haben.

b) als -ος- und als -ον-Formen überliefert sind (wobei natürlich die Frage der Überlieferung durchaus eine Rolle gespielt haben kann):

**commeatus**: κομεάτον[18] (Urlaub), κομίατον[19] („furlough"), κομεᾶτος[20]

**conventus**: κονβέντον[21] (Konvent, Kloster), κομβέντον (Ratsversammlung), dazu κονβέντος (Versammlung)

**cursus**: κοῦρσον (Raubzug), dazu τὸ und ὁ κοῦρσος[22]

**magistratus**: μαγιστράτος[23] (Beamter); zu μαγιστράτον, Würde eines Magistros, s.u.

**passus**: πάσσον, πάσσος („Doppelschritt" [als Längenmaß])[24]

**processus**: πρόκενσον[25] (Umzug, Festzug, Aufmarsch; kaiserliche Reise in: Suda IV 209,18), πρόκεσσον[26] Umzug, Festzug, Aufmarsch, πρόκεσσος[27]/πρόκενσος[28] (Prozession)

---

[18] LBG s.v.

[19] LSJ s.v.

[20] LSJ Suppl. s.v.

[21] Dieser und die folgenden Belege im LBG s.v.

[22] Papyrologisch passim vom 6.–8. Jh. belegt, e.g. P.Lond. IV 1337,3 (8. Jh.); zahlreiche byzantinische Belege im LBG in der Bedeutung „Invasion, räuberischer Überfall", in dieser Bedeutung auch τὸ κοῦρσος, weiters ὁ κοῦρσος, „Kurs, Route"; dasselbe Bild, allerdings in einer anderen Deklination, bietet e.g. lat. garum, das im Griechischen als τὸ γάρον, τὸ γάρος und ὁ γάρος begegnet.

[23] μαγιστράτοι· ἄρχοντες Fontes Minores VIII 276,13; μαγίστρατοι LSJ Suppl.

[24] e.g. Géométries du fisc byzantin, ed. J. Lefort et al. Paris 1991, 142,18.33.34; LSJ Suppl. πάσσος.

[25] e.g. Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles ... par N. Oikonomidès. Paris 1972, 133,12 (Philotheos); Constantine Porphyrogenitus, De adm. imp., a.a.O., 51/18.40 etc.

[26] e.g. Chronicon paschale, rec. L. Dindorf. Bonn 1832, 702,17.20.

[27] Ioannis Malalae Chronographia, rec. I. Thurn. Berlin 2000, 245,70; 248,61.

[28] Theophanes Continuatus ..., ed. I. Bekker. Bonn 1838, 88,1; 398,17.

**senatus**: σέννατον/ σεννᾶτον[29], σηνάτος[30], σινάτον[31] (Senat)

**sessus**: σένζον[32] und σένζος[33], σένσος[34], σέντζος[35], σέσσος[36] (Thron[sessel])

*Exkurs* 2: Eine seltenere Erscheinung, aber der selbe „Endzweck“, ist die Wiedergabe von lat. expeditio als τὸ ἐξπέδιτον bzw. τὸ πέδιτον in den Papyri:

τὸ ἐξπέδιτον: P.Nessana 35,15 (6. Jh.): ἐν τῷ ἐγπητίτῳ (pap.)

τὸ πέδιτον: P. Maspero II 67147,2 (6. Jh,): ἐξ ἀφορ(μῆς) το(ῦ) πεδίτο(υ)[37]

Auch mit dem lateinischen „limes“ wurde im Griechischen ähnlich verfahren, den wir z.B. papyrologisch als λίμιτον[38] kennen; außerpapyrologisch kennen wir noch τὸ λιμητόν und ὁ λιμητός[39].

2) Besonders interessieren uns hier aber die analogen substantivischen Bildungen im byzantinischen Griechisch auf -ατον[40]. Dabei wird „innergriechisch“ an lateinische Grundwörter, aber auch an griechische Stämme und Wortteile (als griechische -ατον-Formen schon zu einem als „griechisch“ empfundenen Wortbildungsmuster vorwiegend für Abstrakta geworden waren), das Bildungselement - ατον angehängt. Der

[29] e.g. Constantini Porphyrogeniti De Cerimoniis aulae byzantinae libri duo, ed. I. Reiske. Bonn 1829–1830, I 609,19; Suda σ 231,10; σενᾶτον, σένατον Lampe.

[30] e.g. Joannes Malalas, Chronographia, ed. L. Dindorf. Bonn 1831, 261,63.

[31] e.g. Scriptores Originum Constantinopolitanarum, rec. Th. Preger. Leipzig 1901–1907, 24,11 etc.

[32] e.g. Les listes de préséance (wie Anm. 25), 275,5.10 etc.; Anonymi chronographia syntomos, ed. A. Bauer. Leipzig 1909, 65,4 (9. Jh.).

[33] e.g. Les listes de préséance (wie Anm. 25), 275,3; Lampe.

[34] Concilium universale Constantinopolitanum tertium. Concilii actiones I–XI. XII–XVIII. Epistulae, ed. R. Riedinger. Berlin 1990–1992, II 514,11.

[35] e.g. De Cerimoniis (wie Anm. 29), 506,19.

[36] Reallexikon der Byzantinistik (wie Anm. 4), Reihe A, Bd. I, Heft 5, 519; Landi (wie Anm. 11) 319.

[37] Die „Entwicklung“ von ἐξπέδιτον zu πέδιτον könnte durchaus aus der Genetivkonstruktion τοῦ ἐξπεδίτου zu erklären sein, das als „sinnloses“ τοῦ ἐξ πεδίτου verstanden und zu τοῦ πεδίτου „vereinfacht“ wurde, was schließlich etymologisch verdunkeltes τὸ πέδιτον ergab.

[38] Vgl. Ph. Mayerson, The Meaning of the Word „Limes“ (λίμιτον) in the Papyri. *ZPE* 77 (1989) 287–291.

[39] LBG s.v.

[40] -άτον kann man vereinfachend als die Akzentuierung der byzantinischen Zeit bezeichnen, während -ᾶτον noch der lateinischen Tradition verpflichtet ist (langes a).

überwiegende Teil der Beispiele (von denen sich im byzantinischen Griechisch noch weitere finden werden) betrifft Ämter und Würden byzantinischer Funktionäre und Würdenträger.

ἀνθυπατάτον[41] (von ἀνθύπατος/proconsul: Rang eines Prokonsuls)
ἀρχιδιακονάτον[42] (zu ἀρχιδιάκονος: Würde eines Archidiakons)
ἀρχιμανδριτάτον[43] (zu ἀρχιμανδρίτης: die Archimandritenwürde)
βεσταρχάτον[44] (das Amt des βεστάρχης)
βεστάτον[45] (das Amt des βέστης)
βικαράτον[46] (zu vicarius/βικάριος: Amtsbereich des βικάριος, vgl. vicariatus)
δεσποτάτον[47] (zu δεσπότης: Despotat, das Herrschaftsgebiet der Despoten von Epirus)
δομεστικάτον[48] (zu domesticus, -i: das Amt des Domestikos)
δρουγγαράτον[49] (zu δρουγγάριος/drungus: δροῦγγος: Amt des Drungarios)
ἐξωκατακοιλάτον[50] (Amt eines ἐξωκατάκοιλος, eines Vertreters der fünf höchsten Patriarchatsämter)
ἐπισκοπάτον[51] (zu ἐπίσκοπος: Bischofsamt, vgl. episcopatus)
Ἱεροσολυμάτον[52] (zu Ἱεροσόλυμα: Königreich von Jerusalem)
κληρικάτον[53] (clericatus: das liturgische Amt eines Klerikers; Benefiz eines Klerikers)
κουβικουλαράτον[54] (das Amt/die Würde des κουβικουλάριος; vgl. lat. cubiculariatus)

[41] LBG s.v. (Psellos)
[42] LBG s.v.
[43] LBG s.v. Zum Wortfeld gehört e.g. ἀρχιμανδριτεύω (LBG).
[44] LBG s.v.
[45] LBG s.v.
[46] LBG versteht βικαράτος, ὁ: Verwaltung, Leitung (?): ἐκ τοῦ πρακτ(ε)ίου φημὶ τοῦ ἐνταῦθα βικαράτου τῶν καθ(ω)σιωμένων βαλλιστραρίων. Zu vergleichen ist mlat. vicariatus.
[47] LBG s.v.
[48] LBG s.v.
[49] LBG s.v.
[50] LBG s.v.
[51] LBG s.v. Vgl. zu diesem Begriff die Ausführungen zu παπάτον.
[52] LBG s.v.
[53] LBG s.v.
[54] LBG s.v.

κουβουκλεισιάτον[55] (das Amt des κουβουκλείσιος, des Kammerherrn des Patriarchen)

κουροπαλατάτον[56] (das Amt/die Würde des κουροπαλάτης: aus cura und palatium)

κραλάτον[57] (slav. kral': Königreich)

λαοσυνακτάτον[58] (das Amt des λαοσυνάκτης, des „Volksführers")

λογοθετάτον[59] (das Amt des λογοθέτης)

μαγιστράτον[60] (zu magister: die Würde eines μάγιστρος)

μεγαλοοικονομάτον[61] (das Amt des μέγας οἰκονόμος)

μεγαλοσακελλαράτον[62] (zu sacellum: das Amt/die Würde eines μέγας σακελλάριος)

μεγαλοσκευοφυλακάτον[63] (das Amt des μέγας σκευοφύλαξ)

νοταράτον[64] (das Amt eines Notars: zu notarius/νοτάριος; vgl. lat. notariatus)

νουμεράτον[65] (zu numerus: das Amt des νουμεράριος)

οἰκονομάτον[66] (das Amt des οἰκονόμος)

ὀστιαράτον[67] (das Amt des Pförtners [im Palast], des ὀστιάριος)

παλατοφυλακάτον[68] (von παλατοφύλαξ, „Palastwächter": Amt des palatophylax: zu palatium)

---

[55] LBG s.v.

[56] LBG s.v. (Psellos). Dem entspricht der Begriff κουροπαλατίκιον (LBG s.v.).

[57] LBG s.v.: κραλάτον τῆς Σερβίας (a. 1324); vgl. dazu den Begriff der κραλότης, Majestät (LBG s.v.).

[58] LBG s.v. (Balsamon).

[59] Ecloga Basilicorum, hrsg. v. L. Burgmann. Frankfurt 1988, 301,10.

[60] LBG s.v.; ὁ μαγιστράτος, der Beamte, ist dagegen eine Übernahme des lateinischen magistratus; als Synonym zu μαγιστράτον begegnet papyrologisch der Begriff μαγιστρότης, vgl. LBG s.v.

[61] LBG s.v. (Pachymeres).

[62] LBG s.v.

[63] LBG s.v.

[64] LBG s.v.

[65] LBG s.v. νουμεράτος. Die besagte Stelle (Basiliken B 3821,17) lautet: Μηδεὶς παντελῶς πριγκιπάτον ἢ νουμεράτον ἢ τὸν τοῦ κομενταρησίου βαθμὸν [...] παραλαβεῖν τολμήσει κτλ. Der Zusammenhang zeigt aber (πριγκιπᾶτον / -άτον ist ausreichend belegt), daß wir mit großer Wahrscheinlichkeit an der einzigen Stelle τὸ νουμεράτον statt ὁ νουμεράτος zu verstehen haben.

[66] LBG s.v., wo es irrig mit „Verwaltung" übersetzt wird. Die angegebene Stelle aus Pachymeres bezieht sich auf μεγαλοοικονομάτον.

[67] LBG s.v.

[68] Τύποι βυζαντινῶν συμβολαίων. Τύποι βασιλικῶν διαταγμάτων, ed. C. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη VI. Venedig-Paris 1877, 649,4. Im LBG irrig mit „Ernennungsurkunde für eine Palastwache" übersetzt.

πατρικάτον[69] (vgl. patriciatus: die Würde eines Patrikios)
πνευματικάτον[70] (zu πνευματικός: Amt des Beichtvaters)
πραιτωράτον[71] (zu πραίτωρ/praetor: Amt eines Prätors)
πριμικηράτον[72] (zu primicerius: Funktion des πριμικήριος)
προεδράτον[73] (zu πρόεδρος: Amt des Proedros)
πρωτοβεστιαράτον[74] (das Amt des πρωτοβεστιάριος)
πρωτοκενταρχάτον[75] (das Amt des πρωτοκεντάρχης [zu centurio])
πρωτονοταράτον[76] (das Amt des πρωτονοτάριος)
πρωτοσπαθαράτον[77] (zu πρωτοσπαθάριος: Amt des Protospatharios)
πρωτονωβελλισιμοϋπερτάτον[78] (die Würde des πρωτονωβελλισιμοϋπέρτατος)

---

[69] Theophanes Continuatus (wie Anm. 28), 469,14; Michaelis Pselli orationes forenses et acta, ed. G.T. Dennis. Stuttgart–Leipzig 1994, 4,123; 8,70; bedeutungsgleich ist ἡ πατρικιότης, vgl. e.g. Joannes Antiochenus, in: Excerpta de insidiis, ed. C. de Boor. Berlin 1905, II 126,24 und Theodori Studitae Epistulae, rec. G. Fatouros. Berlin 1992, 458,29.

[70] K. Zesios, Ἐπιγραφαὶ χριστιανικῶν χρόνων τῆς Ἑλλάδος. *Βυζαντίς* 1 (1909) 114–145. 422–460. 541–556, hier: 434 (a.1339); τὸ τοῦ πνευματικάτου λειτούργημα in PRK III 268,6 (a.1363); bedeutungsgleich ist der Begriff πνευματικότης, geistliche Vaterschaft, Funktion des Beichtvaters: J. Darrouzès, Documents inédits d´ecclésiologie byzantine 389,29 (Io. Chilas).

[71] Ecloga Basilicorum (wie Anm. 59), 301,10.

[72] e.g. Malalae Chronographia (wie Anm. 27) 395,43; J. Koder, Das Eparchenbuch Leons des Weisen, Wien 1991, 1,21.

[73] Michaelis Pselli orationes forenses (wie Anm. 69), 8,69.

[74] Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου Περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν, ed. O. Lampsides. Athen 1958, 69,26.

[75] Michaelis Pselli scripta minora, ed. E. Kurtz – F. Drexl. Milano 1936–1941, II 109,6,17; es ist das Amt, das der πρωτοκεντάρχης, der erste κένταρχος, e.g. P. Canart, Codices Vaticani Graeci 1745–1962, I.II. Città del Vaticano 1970, 1973, 1891,62 (s. XIII–XIV) oder πρωτοκένταρχος, e.g. P. Gautier, La diataxis de Michel Attaliate. *REB* 39 (1981) 5–143, 107,1441, bekleidet; er entspricht den πρωτοκεντάριοι, vgl. De Cerimoniis [wie Anm. 29] I 800,14; 803,1.

[76] Michael Psellus, ed. C. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη V. Athen–Paris 1854, 268,25.

[77] e.g. Theophanes Continuatus (wie Anm. 28), 469,15; Michaelis Pselli orationes forenses (wie Anm. 69), 4,61; 8,71.

[78] z.B. W. Seibt, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich. 1. Teil: Kaiserhof. Wien 1978, 158; V. Laurent, Le Corpus des sceaux de l'Empire byzantin II. Paris 1982, 906 (12. Jh.).

Πτωχοπροδρομάτον[79] (zu Πτωχοπρόδρομος: „das Ptochoprodromos-Auftreten")

ῥασοφοράτον[80] (zu ῥάσ(σ)ον/ῥασοφορέω/ῥασοφόρος: Das Tragen/Anlegen eines Mönchskleids, der Mönchsstand)

ῥηγᾶτον[81] (zu rex/ῥῆξ: Königreich)

ῥηγνᾶτον[82] (zu regnum: Königreich)

σπαθαροκανδιδάτον[83] (zu candidatus, -i: das Amt des σπαθαροκανδιδάτος)

σπαθαροκουβικουλαράτον[84] (zu cubicularius: das Amt/die Funktion eines σπαθαροκουβικουλαράριος, eines „Schwert-Kammerherrn")

τουρμαρχάτον[85] (zu turma/τουρμάρχης: das Amt/die Funktion eines τουρμάρχης)

φισκοσυνηγοράτον[86] (zu συνήγορος: das Amt/die Würde eines *advocatus fisci*)

*Exkurs* 3: Wie sehr dieses abstrahierende Wortbildungsmuster auf -άτον die Vertreter des Faches Byzantinistik beeinflußt hat, zeigt allein schon die Einführung des Begriffs „das Katepanat"[87], das Wirkungsgebiet eines κατεπάνω,[88] der in den byzantinischen Quellen selbst als κατεπανίκιον bezeichnet wird (vgl. LBG s.v.).

Dasselbe Muster gilt mutatis mutandis auch für die Bezeichnung „das Exarchat" (von Ravenna), die Wirkungsstätte eines ἔξαρχος/ἐξάρχης, wobei zumindest exarchatus als mittellateinischer Terminus begegnet (Niermeyer s.v.).

---

[79] Ptochoprodromos (wie Anm. 7), II 101: „Club der armen Dichter" (Eideneier). Zur Übersetzung „das Ptochoprodromos-Auftreten" vgl. W. Hörandner, *BSl* 54 (1993) 314–324.

[80] Das Wort ist erschlossen aus der lateinischen Überschrift „officium rasophoratus monastici". Das griechische Wort selbst ist nicht belegt. Vgl. M. Wawryk, Initiatio monastica in liturgia byzantina. Rom 1968,67; dazu *REB* 27, 285.

[81] De administrando imperio (wie Anm. 12), 26,6 etc.; Landi (wie Anm. 11), 317.

[82] Mansi XXII 1001A (a. 1215).

[83] Michaelis Pselli orationes forenses (wie Anm. 28), 8,72.

[84] De Cerimoniis (wie Anm. 29) I 694,8.

[85] Theodori Studitae Epistulae (wie Anm. 69) 160,17 (τρουμαρχάτον mss.); De administrando imperio (wie Anm. 11), 50,159.

[86] In den Basiliken B 75,30; 84,18.

[87] e.g. bei G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates. München ³1963, 258f.

[88] ODB 1115: „Katepanate, a conventional scholarly term ..."

Schließlich sollen in diesem Zusammenhang auch die Begriffe κοντάτον/κόντος und (ital.) contado/conte, Grafschaft/Graf (LBG s.vv., wo bei κοντάτον auf MM III, XVII, a. 1302 verwiesen wird; vgl. weitere Belege bei Kriaras), genannt werden, um die „gräzisierende“ Wirksamkeit des Bildungselements -άτον auch bei einem übernommenen italienischen Terminus aufzuzeigen (vgl. das oben genannte κραλάτον).

Fraglich ist die Zuordnung von Begriffen wie

ἀπλικευμάτον[89] (applicare: ein Lager aufschlagen: Einquartierung)

ἐξκουσσάτον[90] (zu excusare: Steuerbefreiung)

ἐσωμονιτάτον[91] (zu ἐσωμονίτης, innerhalb des Klosters lebender [weltlicher] Mönch: Besitz eines innerhalb des Klosters lebenden [weltlichen] Mönchs)

προδηληγάτον[92] (praedelegatio: vorzeitige Anweisung)

σουδάτον[93] (< σοῦδα[94] < sudis) [s.u. Exkurs 4]

σκουλκάτον (< (ex)<s>culcare) [s.u. Exkurs 5].

Bei diesen Begriffen ist die abstrahierende Komponente nur mehr oder weniger klar zu fassen, so daß wir durchaus auch (noch) an eine gräzisierte -atum-Form denken können oder müssen.

Die oben genannten abstrakten Formen auf -άτον finden teilweise ihre (lexikographisch erfaßten) Entsprechungen in Formen mit abstrakter Bedeutung auf -ίκιον und -ότης: δομεστικάτον/δομεστίκιον, κουροπαλατάτον/κουροπαλατίκιον, μαγιστράτον/μαγιστρότης, ὀστιαράτον/ὀστιαρίκιον, πατρικάτον/πατρωνίκιον/πατρικότης, um einige zu nennen.

*Exkurs* 4: **τὸ σουδάτον**: Bei Maurikios (ed. Mihăescu[95]) 370,25 heißt es: Πόσα δὲ ἄλλα τοῖς ἐπὶ πόλεμον ἐξιοῦσιν ἐπιπονώτερα μηδὲν τοῦτον ἀγαθὸν προϋποφαίνοντα· βασταγαὶ παπυλαιώνων, ἀσχολίαι περὶ τὴν τούτων κατάπληξιν, φοσσάτων ἢ σουδάτων ἐργασίας.

---

[89] LBG s.v. ἀπλικεύματον: im Text ist die Rede von μητάτου καὶ απλικευμάτου (gen.). Zum Wortfeld vgl. e.g. im LBG die Begriffe ἀπληκεύω, ἀπληκτεύω, ἄπληκτον oder ἀπλίκεμα (<ἀπλίκευμα).

[90] LBG s.v.

[91] LBG s.v. ἐσωμονίτατον. Bei diesem Begriff spielt noch deutlich eine sachbezogene Aussage des Bildungselements auf -atum mit.

[92] P.Lond. V 1663,23 (6. Jh.).

[93] Mauricius, Arta militară, ed. H. Mihăescu. Bukarest 1970. XII 9,1,13.

[94] e.g. Ioannes Cananus, De Constantinopoli oppugnata 111: Πλὴν γὰρ ὁ τόπος καὶ σοῦδα καὶ πύργος πλησίον ὑπῆρχεν Κυριακῆς τῆς ἁγίας, μέσον Ῥωμανοῦ τοῦ ἁγίου καὶ τῆς Χαρσῆς τε τὴν πύλην.

[95] Mauricius, Arta militară (wie Anm. 93); dieser Text begegnet nicht in der jüngeren Ausgabe von Dennis (s.u.).

Einige logistische Schwerpunkte einer Militäraktion werden aufgezählt: Transport der Zelte, ihr Aufbau, schließlich die Errichtung von Wall und Graben: φοσσάτων ἢ σουδάτων ἐργασίας.

Ausgangspunkt für dieses offensichtlich nur bei Maurikios belegte Wort σουδάτον ist offenkundig das häufige Wort σοῦδα/σούδα[96] < lat. sudis, Palisade, Pfahl.

Die Bildung von σουδάτον läßt sich wohl folgendermaßen darstellen: Zu dem als Konkretum verstandenen σοῦδα, Palisade, mußte folgerichtig auch ein Wort für die „Errichtung eines Palisadenzaunes" geprägt werden. Und dazu bot sich eben (neben anderen) auch das bereits sprachlich „etablierte" Bildungselement -άτον an. Zur Gleichsetzung von φοσσάτων ἢ σουδάτων kam es aus einsichtigen Gründen, die sich an der Bedeutungsentwicklung von fossatum ablesen läßt: Wall und Graben (mit Palisadenzaun) > das von Wall und Graben (mit Palisadenzaun) umgebene Lager > das in diesem von Wall und Graben (mit Palisadenzaun) umgebenen Lager lagernde Heer > Heer (im Felde).

So wandelte sich der abstrakte Gebrauch von σουδάτον: „Errichtung eines Palisadenzaunes" zur konkreten Bedeutung „Wall und Graben (mit Palisadenzaun)", wie wir es z.B. bei dem oben genannten conventus gesehen haben.

σουδάτον ist daher als „innergriechische" Bildung gemäß dem oben besprochenen Punkt 2) zu betrachten und als (mit Palisaden versehener) Wall/Graben zu verstehen.

Daneben aber gibt es den außermilitärisch gebrauchten Begriff ἡ σουδία = σοῦδα, Graben, bei dem die Grundbedeutung Pfahl, Palisade schon völlig verblaßt ist und die Gleichsetzung mit fossa = Graben erfolgt ist, wie wir es beim oben genannten φοσσάτον = σουδάτον gesehen haben.

In den Fragmenta versionis graecae Legum Rotharis Longobardorum regis[97] wohl aus dem 7. Jh. liest man:

Ἐάν τις σοῦδαν κύκλῳ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ ποιήσῃ καὶ ἐν αὐτῇ ἐμπέσῃ ἵππος ἢ ἕτερον κτῆνον καὶ ἀποθάνῃ, μὴ ἐκζητείσθω ὁ κύριος τῆς σουδίας, ἐπειδὴ οὐ δολίως γέγονεν ... *Si quis fossatum circa campum suum fecerit, et caballus aut quodlibet peculium periclitaverit, non requiratur ab ipso, cujus*

[96] Zur geradezu geschichtsmächtig gewordenen „Suda" vgl. Suda π 1,1: Τὸ μὲν παρὸν βιβλίον Σοῦδα, οἱ δὲ συνταξάμενοι τοῦτο ἄνδρες σοφοί; Zur „Suda"-Frage vgl. e.g. E. A. Hanawalt, Suda. Dict. Middle Ages 11 (1988) 501–502; K. Siamakes, Ἡ Σούμμα(Σουΐδας – Σούδα). *Βυζαντινά* 17 (1994) 83–91.

[97] Fragmenta versionis graecae Legum Rotharis Longobardorum regis, ed. C. Zachariae. Heidelberg 1835, 78.

*fossatum esse invenitur, quia pro salvatione campi sui fecit, nam non dolose tractaverit ...*

Die bisher nur in diesem Text (ein zweites Mal im selben Absatz) begegnende Form σουδία in einem nichtmilitärischen Text ist also mit σοῦδα, Graben, gleichzusetzen, man könnte allerdings auch eine abstrahierende Note aus der Endung -ία herauslesen und „Grabenanlage" verstehen wollen.

*Exkurs* 5: **τὸ σκουλκάτον**: Ebenfalls bei Maurikios[98] begegnet im Zusammenhang mit der militärischen Aufklärung, des Spähwesens, die Formulierung Ὁ ἐν πείρᾳ σκουλκάτων δύναται ἔκ τινων σημείων, καὶ πρὶν ἢ τοὺς πολεμίους θεάσηται, κατανοῆσαι τὸ μέτρον τοῦ πλήθους αὐτῶν ἐκ τῆς τῶν ἵππων καταπατήσεως καὶ ἐκ τῶν ἀπλήκτων αὐτῶν κτλ.

Aus dem Wortfeld lassen sich weiters folgende Wörter nennen, die zumeist mit (militärischem) Ausspähen des Feindes in Verbindung stehen, die aber auch, damit zusammenhängend, mit der Bewachung und Überwachung der eigenen Truppe zu tun haben:

ἐξσκουλκεύω, προσκουλκάτωρ, προσκουλκεύω, σκοῦλκα/σκούλκα, σκουλκαταμεῖον, σκουλκάτωρ, σκουλκεύω.

Belege in Auswahl: ἡ σκοῦλκα, der Spähtrupp, z.B. bei Maurikios VIII 1,109: σκούλκας ἔχειν προσήκει: „Es gehört dazu, auch Spähtrupps zu haben."

Im Chronicon Paschale 724,8 lesen wir τῇ οὖν νυκτὶ δευτέρας διαφαούσης ἠδυνήθησαν αὐτῶν μονόξυλα διαλαθεῖν τὴν σκοῦλκαν ἡμῶν. Auch hier sind Späher und Sicherungskräfte der Vorhut angesprochen.

*Die Etymologie*: Bei Theophylaktos Simokattes[99] VI 9,14 νοθεύσαντες τῆς διαφρουρᾶς κατημέλησαν, ἣν σκούλκαν σύνηθες τῇ πατρίῳ φωνῇ Ῥωμαίοις ἀποκαλεῖν ist eine Bewachungsfunktion und die Herkunft des Wortes aus dem Lateinischen angesprochen.

Das „lateinische" Grundwort *sculca, das σκοῦλκα/σκούλκα ergeben hat, ist im Lateinischen selbst nicht mehr nachweisbar. Es finden sich lediglich exculcare[100], „wachen", das hier Pate gestanden ist, den exculcator finden wir z.B. bei Vegetius.

---

[98] Das Strategikon des Maurikios, ed. G.T. Dennis, Übers. E. Gamillscheg. Wien 1981, 330,78: „Wer Erfahrung im Spähen hat, kann aus gewissen Zeichen auf die Menge der Feinde schließen, bevor er sie sieht, aus den Tritten der Pferde und aus den Lagerstellen [...]."

[99] Theophylacti Simocattae Historiae, ed. C. de Boor – P. Wirth. Stuttgart 1972.

[100] Belegt bei J.F. Niermeyer, Mediae Latinitatis Lexicon minus. Leiden 1976, s.v.

Die Herleitung läßt sich wie folgt darlegen:

An den Stamm „sculc-“ wird das verbbildende Element -ευω[101] angehängt, wie es bei der Bildung von Zeitwörtern aus lateinischen Wörtern sehr häufig ist. Ein anschauliches Beispiel für die „Entwicklung“ (die auch in den Bereich der Volksetymologie hineinspielt) ist defendo: δεφενδεύω, δηφενδεύω, διαφενδεύω, διαυθεντεύω[102].

Allerdings erfolgt dieses Anhängen an ein exculcare in seiner „vollen“ Form *ex-sculcare. So ist es einsichtig, daß wir zu einem Verbum (ἐξ)σκουλκεύω kommen (vgl. ἐξσκουλκεύω im LBG, σκουλκεύω bei Sophocles und Ducange) sowie zu σκοῦλκα/σκούλκα, weiters zu den Bildungen προ/σκουλκάτωρ[103], προ/σκουλκεύω[104] (vorspähen), σκουλκαταμεῖον[105] oder σκουλκάτωρ[106].

Im TLL s.v. exculcator wird durch den Hinweis „sculc-?“ die Unsicherheit in der etymologischen Erklärung von seiten der Latinisten zum Ausdruck gebracht, exculcare selbst (s.v. exculco) mit „ab ex et calco“ erklärt.

Vera Binder[107] weist indes überzeugend darauf hin, „daß *sculca* ein germanisches Lehnwort mit /sk/-Anlaut ist, lat. *exculcator*, wie z. B. bei Vegetius belegt, ist die Relatinisierung eines volkssprachlichen Wortes fremder Herkunft“. Vor der „schlampigen“ schriftlichen Fixierung eines exculcator bei Vegetius müssen *sculca und exsculcator ins Griechische gekommen sein. Die griechischen Wörter spiegeln also einen früheren sprachlichen Zustand wider. Av. Cameron[108] und J. Herrin erklären σκουλκάτον mit „guardpost“.

---

[101] Vgl. e.g. ἀβστινατεύω (zu abstinere), ἀγραρεύω (zu agraria), ἀδεμπτεύω (zu adimere), ἀδνουμεύω (zu ad nomen), ἀννωνεύω (zu annona), ἀντιληγατεύω (zu legatum), ἀπληκτεύω (zu applicare/ἄπληκτον), βαγεύω (zu vagari).

[102] Vgl. LBG s.v. δεφενδεύω; J. Diethart, *ZPE* 123 (1998) 171f. s.v. δηφενδεύω.

[103] Lampe, Ducange.

[104] e.g. Leonis imperatoris Tactica III 865C.

[105] Av. Cameron – J. Herrin, Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai. Leiden 1984, 230; Scriptores Originum Constantinopolitanarum, rec. Th. Preger. Leipzig 1901–1907, 49,8.10 (not.).

[106] De administrando imperio (wie Anm. 12), 53/57; Leonis imperatoris Tactica I 60,825 etc.

[107] Vgl. V. Binder, Sprachkontakt und Diglossie. Lateinische Wörter im Griechischen als Quellen für die lateinische Sprachgeschichte und das Vulgärlatein. Hamburg 2000, 186 und 226, bes. 226.

[108] Cameron, Constantinople (wie Anm. 105), 230.

Zu σκουλκαταμεῖον: E. Trapp denkt an σκουλκα<το>ταμεῖον; aber ist nicht vielleicht auch σκουλκοταμεῖον denkbar? Für Av. Cameron[109] und J. Herrin ist es das „treasury of the guards".

Zum Ortsnamen Σκουλκόβουργο[110] teilte mir P. Soustal von der „Tabula Imperii Byzantini" der Österreichischen Akademie der Wissenschaften am 14.6.2005 Folgendes mit: „Über den Ortsnamen schreibt V. Beševliev, Zur Deutung der Kastellnamen ... S. 112f.: die erste Hälfte enthält sculca, «Wache», mit einigen Literaturhinweisen. Skok hielt den Verbindungsvokal irrtümlich für einen Schreibfehler. Die 2. Hälfte ist natürlich -burgo. Zur genauen Lage von Σκ. habe ich keine Information. Die χώρα Ἀκυενίσιος liegt im Nordosten Serbiens, wohl in der Provinz Dacia Mediterranea. Aquae ist angeblich das heutige Vidrovac etwa 175 km osö. von Belgrad."

## *Ausklang*

Ein durchaus entsprechendes Entwicklungsbild, das hier nur angedeutet werden kann, zeigen viele „konkrete" Neutra auf -ατον und viele Adjektive auf -ατος.

Ausgehend von „echten" lateinischen Formen/Grundwörtern wie emancipatus > ἐμαγκιπάτος[111], inauratus > ἐνοράτος[112], torquatus > τουρκουάτος[113] oder armatus > ἁρμάτος[114], wird das längst im Griechischen verankerte Bildungselement -atus, -atum auch an griechische und lateinische Elemente und Grundwörter angehängt, wie es etwa die Wörter σκουταράτος[115] < σκουτάριον < scutum + -άριον (neben der „echten" Bildung σκουτᾶτος[116] < scutatus), μεγαλοδουκάτος[117] < μεγαλοδούξ (Me-

[109] Cameron, Constantinople (wie Anm. 105), 229.
[110] Prokop, De aedificiis IV 4,3,394.
[111] LBG s.v.: aus der Gewalt entlassen.
[112] LBG s.v.: vergoldet (πύλη).
[113] τουρκουάτοι στρεπτοφόροι οἱ τοὺς μανιάκας φοροῦντες, vgl. L. Burgmann – Ch. Gastgeber – J. Diethart, Lexikographische Testimonia der Werke des Ioannes Lydos. *Fontes Minores* X 213–238, hier: 229,34.
[114] LBG s.v.: bewaffnet, Bewaffneter.
[115] e.g. E. McGeer, Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century. Washington 1995, 79–167: The *Taktika* of Nikephoros Ouranos, Chapters 56 through 65, 88,6 etc.
[116] e.g. Johannes Lydus, On Powers or The Magistracies of the Roman State, ed. A.C. Bandy. Philadelphia 1983, 20,10 u. 12 (Subst.).
[117] LBG s.v.

gas Dux) neben μεγαλοδουκικός[118], παχυμουλαράτος[119] < μουλάριον < mula + -άριον, καλοϊππαράτος[120] < ἱππάριον, κυδωνᾶτον[121] und (οἶνος) κυδωνᾶτος[122] oder κρασάτον[123] < κρασί zeigen, um nur einige zu nennen.

[118] LBG s.v.
[119] Ptochoprodromos (wie Anm. 7), III 59 (12. Jh.): auf einem fetten Muli (reitend).
[120] LBG s.v.: gut beritten.
[121] LBG s.v.: Quittenkäse, Quittenbrot.
[122] LBG s.v.: mit Quitten versetzt.
[123] Ptochoprodromos (wie Anm. 7), III 128 (G): Gericht in Weinsauce.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 27–51


MARTIN HINTERBERGER

# Tränen in der byzantinischen Literatur

*Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen**

Die Erforschung von Emotionen (Freude, Trauer, Angst, Neid, Zorn etc.) ist in den letzten Jahrzehnten zu einem blühenden und vielseitigen Wissenschaftszweig geworden. Psychologie, Biologie, Philosophie, Soziologie, Wirtschaftswissenschaften, aber auch Geschichte und Philologie haben die Emotionen für sich (wieder)entdeckt[1]. Obwohl die verschiedenen Disziplinen vielfältige und kontroverse Ansichten zum Wesen der Emotionen vertreten, sind sie sich heute alle darüber einig, daß eine Emotion eine überaus komplexe Sache ist und sich aus mehreren Komponenten zusammensetzt: Emotionen bestehen aus Gedanken und Urteilen über die Welt (kognitive Komponente), sie haben eine neurophysiologische Seite (Vorgänge im Gehirn und dem übrigen Körper), sie werden innerlich erlebt und ausgedrückt, und sie leiten Handlungen ein[2]. Während man umgangssprachlich das Wort Emotion oft mit Ge-

* Der vorliegende Artikel ist aus einem umfangreicheren Forschungsprojekt zu Emotionen in Byzanz hervorgegangen und stützt sich vor allem auf die Untersuchung byzantinischer historiographischer und hagiographischer Texte. Teilaspekte davon habe ich in Form von Vorträgen (Ιστορία και εμπάθεια στη Συνέχεια του Θεοφάνη και συναφή κείμενα. Emotions in Byzantium. Jakov Ljubarskij in Memoriam. St. Petersburg, 26.–28. Mai 2005, und Warum weint Mann?, Specimina Byzantina. Wege zu einer interdisziplinären Neubewertung des Phänomens Byzanz. Nikosia 15.–16. Oktober 2005) zur Diskussion gestellt.

[1] Einen guten Überblick verschaffen etwa: K. OATLEY–J. M. JENKINS, Understanding Emotions. Cambridge, MA–Oxford 1996. H. FLAM, Soziologie der Emotionen. Konstanz 2002. R. C. SOLOMON, What Is an Emotion. Classic and Contemporary Readings. Oxford [2]2003. DERS. (Hrsg.), Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions. Oxford 2004. A. S. R. MANSTEAD–N. FRIJDA–A. FISCHER (Hrsg.), Feelings and Emotions. The Amsterdam Symposium. Cambridge 2004.

[2] Vgl. J. MERTEN, Einführung in die Emotionspsychologie. Stuttgart 2003, bes. 9–34. J. W. BERRY–Y. H. POORTINGA–M. H. SEGALL–P. R. DASEN, Cross-Cultural Psychology. Research and applications. Cambridge [2]2002, bes. 185–188.

fühl gleichsetzt, ist letzteres nur ein Teilaspekt dieses komplexen Ganzen, das innere Erleben. Ebenfalls ist hervorzuheben, daß Emotionen keine menschlichen Konstanten sind, sondern daß sie sich je nach Kultur und Epoche stark unterscheiden, also daß sowohl im synchronen als auch diachronen Vergleich erhebliche Abweichungen festzustellen sind[3]. Diese Wandelbarkeit der Emotionen betrifft insbesondere ihre kulturell geprägte Äußerungskomponente, das was man als display rules bezeichnet, und in einem geringeren Ausmaß kulturell geprägtes Erleben, feeling rules[4].

Während sich in der Mediävistik seit einiger Zeit zaghaftes Interesse am Forschungsfeld Emotionen bemerkbar macht und auch die mittelalterlichen Philologien begonnen haben, sich dem Thema zu widmen[5], werden in der Byzantinistik bisher kaum Annäherungsversuche unternommen[6]. Dies ist insofern erstaunlich, als viele byzantinische Texte,

---

[3] P. N. Stearns, History of Emotions: Issues of Change and Impact, in: M. Lewis–J. M. Haviland-Jones (Hrsg.), Handbook of Emotions. New York–London ²2000, 16–29 (mit weiterführender Literatur). Siehe auch W. Traxel, Zur Geschichte der Emotionskonzepte, in: A. A. Euler–H. Mandl (Hrsg.), Emotionspsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen. München–Wien–Baltimore 1983, 11–18.

[4] Merten, Emotionspsychologie (wie Anm. 2) 125–136. Oatley–Jenkins, Understanding Emotions (wie Anm. 1) 52–60.

[5] Siehe etwa C. Walker Bynum, Wonder (Presidental Adress). *American Historical Review* 102 (1997) 1–27. Barbara Rosenwein (Hrsg.), Anger's Past. Ithaca–London 1998. Dies., Worrying about Emotions in History. *American Historical Review* 107 (2002) 821–845. E. Jaritz (Hrsg.), Emotions and Material Culture. International Round Table-Discussion, Krems an der Donau, October 7 and 8, 2002 (*Forschungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Diskussionen und Materialien* 7). Wien 2003. I. Kasten–G. Stedmann–M. Zimmermann (Hrsg.), Kulturen der Gefühle in Mittelalter und früher Neuzeit (*Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung* 2002, Bd. 7). Stuttgart–Weimar 2002. C. Benthien–A. Fleig–I. Kasten (Hrsg.), Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle (*Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte. Kleine Reihe* 16). Köln–Weimar–Wien 2000. Insbesondere sind hier auch die zahlreichen Arbeiten von G. Althoff zu nennen, vgl. die Literaturangaben bei A. Beihammer, Die Kraft der Zeichen: Symbolische Kommunikation in der byzantinisch-arabischen Diplomatie des 10. und 11. Jahrhunderts. *JÖB* 54 (2004) 159–189, hier 161–162, A. 3, sowie G. Althoff, Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, in: Benthien–Fleig–Kasten, Emotionalität 82–99.

[6] Siehe insbesondere folgende Lemmata im ODB: A. Kazhdan–A. Cutler, Emotions, 691–692; K.-H. Uthemann, Contrition, 528; A. Kazhdan, Fear, 780–781. In der byzantinischen Kunstgeschichte besteht dagegen bereits seit längerem erhöhte Sensibilität für das Thema Emotionen; siehe vor allem H. Maguire, The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art. *DOP* 31 (1977) 122–174. Im Rahmen des 21. In-

darunter vor allem historiographische Texte, die in anderer Hinsicht Gegenstand verschiedenster Forschungen geworden sind, überaus reich an emotionalen Episoden (das heißt an narrativen Einheiten, die Emotionen beschreiben) sind und von den byzantinischen Geschichtsschreibern Emotionen als bestimmender Faktor menschlichen Handelns anerkannt werden[7]. Schon dieser Umstand allein, das im Vergleich zu modernen historiographischen Texten häufige Auftreten von Emotionen in den Texten und ihre eminente Rolle für den Ablauf der Handlungen, macht den Bedeutungswandel deutlich, der sich von den byzantinischen Jahrhunderten bis heute vollzogen hat und der die byzantinische Kultur von der westlich-modernen Welt trennt. Ein weiteres Indiz hierfür ist, daß sich das Emotionsvokabular des byzantinischen Griechisch erheblich von demjenigen des modernen Neugriechisch unterscheidet. Der sprachliche Wandel legt Veränderungen der Begriffe nahe[8].

Daß man sich mit Emotionen etwa als Thema der byzantinischen Geschichtsschreibung bisher kaum auseinandergesetzt hat, hat mit tiefverwurzelten Vorurteilen gegen die sogenannten „irrationalen Regungen" des Menschen zu tun, und gegen die „weichen" Tatsachen, die für historische Abläufe als irrelevant erachtet werden. Gerade die Geschichtswissenschaft legt nach wie vor das Hauptaugenmerk auf die rationalen Entscheidungen und „harten" Fakten, betreibt also Ereignis-, Institutionen-, Diplomatiegeschichte etc. Darüber hinaus gelten Emotionen als ein weiblicher Bereich, was ihrer Erforschung ebenfalls nicht förder-

---

ternationalen Byzantinistenkongresses, London 21.–26. August 2006, wird unter Leitung des Verfassers ein Panel zum Thema Emotionen und Texte abgehalten.

[7] Siehe dazu etwa M. Hinterberger, Φόβῳ κατασεισθείς: Τα πάθη του ανθρώπου και της αυτοκρατορίας στον Μιχαήλ Ατταλειάτη. Το αιτιολογικό σύστημα ενός ιστοριογράφου του 11ου αιώνα, in: Β. Ν. Blysidu (Hrsg.), Η αυτοκρατορία σε κρίση (;) Το Βυζάντιο τον 11ο αιώνα (1025–1081) (*Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Διεθνή Συμπόσια* 11). Athen 2003, 155–167.

[8] Das neugriechische Wort *synaisthema* entspricht der Emotion; der byzantinische Oberbegriff lautet dagegen *pathos*. Die Wörter *zeleia* (Eifersucht, Neid), *sichama* (Ekel), *stenochoria* (Kummer) sind im byzantinischen Wortschatz nicht oder nur sehr spärlich belegt. Darüber hinaus gibt es Emotionen wie die byzantinische *akedia*, die an eine monastisch-asketisch geprägte Kultur gebunden und heute (orthodoxe Klöster ausgenommen) nicht mehr anzutreffen ist. Zur *akedia* vgl. etwa A.-M. Talbot, Akedia. ODB 44–45, sowie R. Harré–R. Finlay-Jones, Emotion Talk across Times, in: R. Harré (Hrsg.), The Social Construction of Emotion. Oxford 1986, 220–233.

lich ist[9]. In der Philologie wiederum beschäftigt man sich höchstens mit Emotionen, die das spezifische Thema bestimmter Texte oder Textgruppen sind, wie etwa mit der Liebe als genrekonstituierendem Motiv der Liebesromane[10]; bisher hat man aber auch hierbei kaum auf die Erkenntnisse der Emotionsforschung zurückgegriffen, im konkreten Fall der Liebesromane wohl auch aus dem Grund, daß es sich um fiktionale Literatur handelt, die nur wenig mit einer tatsächlichen Erlebniswelt zu tun hat[11].

Im Folgenden werde ich untersuchen, wie Tränen als Äußerungsseite verschiedener Emotionen in byzantinischen Texten dargestellt werden. Zweck dieser Untersuchung ist es, sowohl einen Beitrag zur Geschichte der Emotionen zu leisten als auch das Verständnis der Texte zu fördern und Bedeutungsebenen zu erschließen, die oft verborgen bleiben, weil der heutige Leser zumeist *a priori* von einer grundsätzlichen Unveränderlichkeit von Emotionen ausgeht und daher byzantinische Tränen mit denen seiner Zeit gleichsetzt. Auch verschließen sich die sogenannten „weichen" Fakten und Begriffe, die im Gewande geläufiger Wörter auftreten, dem Verständnis noch mehr als etwa byzantinische Fachterminologie aus den Bereichen Verwaltung oder Heerwesen, aber auch Realia, die als „Neologismen" augenscheinlich byzantinische Besonderheiten sind. Erstere stellen offenbar kein Übersetzungs- und folglich auch kein Verständnisproblem dar, während etwa der Verwaltungsterminus *thema* von vornherein unverständlich ist und der Kommentie-

[9] H. Böhme, Gefühl, in: C. Wulf (Hrsg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim–Basel 1997, 525–548, hier 532. I. Kasten–G. Stedmann–M. Zimmermann, Lucien Febvre und die Folgen. Zu einer Geschichte der Gefühle und ihrer Erfoschung, in: Dies., Kulturen der Gefühle (wie in Anm. 5) 9–25, hier 9.

[10] C. Cupane, Concezione e rappresentazione dell'amore nella narrativa tardo-bizantina: un tentativo di analisi comparata, in: A. M. Babbi–A. Pioletti–F. Rizzo Nervo–C. Stevanoni (Hrsg.), Medioevo romanzo e orientale: testi e prospettive storiografiche. Colloquio Internazionale. Soveria Mannelli–Messina 1992, 283–305. O. Smith, The Byzantine Achilleid. The Naples Version (*WBS* 21). Wien 1999, 183–194 (Appendix 3: Sexuality and sexual morality).

[11] N. Stearns–C. Z. Stearns, Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. *American Historical Review* 90 (1985) 813–836, weisen auf die Notwendigkeit hin, bei der Untersuchung von Texten zwischen einerseits emotionalen Richtlinien, wie sie insbesondere Verhaltensratgeber, Predigten etc., aber im Grunde jede Form von (auch fiktionaler) Literatur vermittelten, und andererseits Erlebnisberichten, worunter Autobiographien, Tagebücher etc. zu verstehen ist, zu unterscheiden; ersteres lasse nur auf emotionale Standards (emotionology) schließen, während zweiteres auch Aussagen über erlebte Emotionen (emotions) erlaube.

rung bedarf. Wörter, die der letzteren Kategorie von Begriffen angehören, werden in vielen Texteditionen unter der Rubrik *Index verborum ad res byzantinas spectantium* aufgelistet, während sich die übrigen Begriffe – diese allgemeine Annahme sei unterstellt – nicht oder kaum von ihren neuzeitlichen Pendants unterscheiden und daher auch nichts Besonderes über die byzantinische Welt, die *res byzantinae*, aussagen. Ich will mit dieser Gegenüberstellung lediglich zum Ausdruck bringen, daß in der Byzantinistik die Anschauung vorherrscht, daß bestimmte Begriffe für das Phänomen Byzanz besonders bezeichnend sind, und die Emotionen offensichtlich nicht dazu gerechnet werden. Dies gilt übrigens nicht nur für die Emotionen. Im Allgemeinen nehmen wir an, daß sich etwa das byzantinische Schlafen, Träumen, Sehen und Gehen nicht von dem unseren unterscheidet, und verkennen daher die Tragweite bestimmter Fragestellungen[12]. Bedenkt man etwa, wie sich der Byzantiner den Vorgang des Sehens vorstellte, nämlich als eine Form der materiellen Berührung zwischen Auge und Gesehenem, versteht man die Brisanz der Frage der Sichtbarkeit Gottes, die also einer Berührung entspricht und dem sogenannten Palamitischen Streit zugrunde liegt, ein wenig besser[13].

In physiologischer Hinsicht dient die Absonderung von Tränenflüssigkeit aus den Tränendrüsen der Befeuchtung und Reinigung der Hornhaut. Wird das Auge durch einen Fremdkörper (Staub, Rauch

[12] Besonders würdevolles Schreiten (badisma) zeichnet heiligmäßige oder hochgesinnte Charaktere aus: Eustratios Presbyteros, Vita des Eutychios 225 (Laga); Niketas, Vita des Philaretos des Barmherzigen 508 (Rydén); Nikolaos Kataskepenos, Vita des Kyrillos Phileotes 29, 2 (127 Sargologos); Michael Psellos, Chronographia VII Michael VII. 5, 5–8 (Impellizzeri); vgl. auch Kazhdan–Cutler, Emotions 691. Zu Träumen in Byzanz vgl. M. Hinterberger, Les Vies des Saints du XIVe siècle en tant qu'œuvre littéraire : l'œuvre hagiographique de Nicéphore Grégoras, in: P. Odorico–P. A. Agapitos (Hrsg.), Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique ? Actes du IIe colloque international philologique « ERMHNEIA » Paris, 6–7–8 juin 2002 organisé par l'E.H.E.S.S. et l'Université de Chypre (*Dossiers Byzantins* 4). Paris 2004, 281–301, hier 291, sowie ders., Η επέτειος της καταστροφής: Ο Λόγος Ιστορικός του Φιλόθεου Κόκκινου για την άλωση της Ηράκλειας το 1351, in: P. Odorico–P. Agapitos–M. Hinterberger (Hrsg.), L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie. Actes du IIIe colloque international philologique «ERMHNEIA». Nicosia, 6–7–8 mai 2004. Paris 2006, im Druck (mit weiterführender Literatur).

[13] Vgl. dazu T. Rakoczy, Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur (*Classica Monacensia* 13). Tübingen 1996, 19–37.

etc.) irritiert, verstärkt sich der Tränenfluß und Tränen laufen über die Lidränder ab. Ebenso fließen Tränen unter dem Einfluß physischen und psychischen Schmerzes, aber auch in Verbindung mit anderen Emotionen (etwa Freude) kommt es zu Tränenfluß[14]. Es ist entwicklungsgeschichtlich ungeklärt, wie und warum sich verschiedene Emotionen mit Tränen verbunden haben. Der Grund scheint darin zu liegen, daß es zur Kontraktion der Augenmuskel (und in der Folge zu Tränenfluß) kommt, damit übermäßiges Ansteigen des Blutdruckes im Augenbereich und eine dadurch hervorgerufene Schädigung der Netzhaut verhindert wird; dies ist insbesondere bei Atemnot, bei heftigen Atembewegungen zu beobachten, also in Stresssituationen[15]. Jedenfalls gelten Tränen als besonders auffälliger Ausdruck verschiedener Emotionen, insbesondere der Trauer (andere körperliche Symptome von Emotionen sind etwa das Erröten oder das Zittern). Ebenfalls umstritten ist nach wie vor der kausale Zusammenhang zwischen körperlichem Symptom und Emotion, wobei der Satz „Ich weine, also bin ich traurig“ prägnant für den Primat der körperlichen Symptome steht. Überzeugendere Argumente sprechen jedoch für die Ansicht, daß Tränen „eine Sache des Denkens“ sind[16]. Alleine dieser Ansatz vermag auch der historischen Wandelbarkeit von Emotionen und von dem, was Tränen ausdrücken, gerecht zu werden.

Bereits der antiken und der daran anknüpfenden byzantinischen Heilkunde war der Tränenfluß als Reaktion auf Zwiebel- oder Knoblauchduft bekannt[17]. Ebenso war Allgemeingut, daß Rauch die Augen irritiert und zu Tränenfluß reizt[18]. Darüber hinaus dürfte den Byzantinern der physiologische Mechanismus, der hinter dem Weinen steckt, jedoch nicht klar gewesen sein. Dieses Mysterium des Ursprungs war wohl mit ein Grund dafür, daß bestimmte Formen von Tränen als Gabe Gottes angesehen wurden.

---

[14] Brockhaus Enzyklopädie 1993, s. v. Tränendrüsen, glandulae lacrimales.

[15] J. Neu, A Tear Is an Intellectual Thing. The Meanings of Emotion. Oxford 2000, bes. 15–16.

[16] Ebendort 14–40.

[17] Siehe etwa Galen, De usu partium III 808–810 (Kühn).

[18] Vgl. Apophthegmata patrum, Systematische Sammlung III 34, 3–4 (I 168 Guy).

### *Tränen der Zerknirschung*

Für die Auffassung und die Kultivierung der Tränen in Byzanz hatte der zweite Satz der Bergpredigt sowie davon ausgehende Überlegungen weitreichende Folgen (Matth 5, 4): „Selig sind diejenigen, die trauern, denn sie werden getröstet werden“ (μακάριοι οἱ πενθοῦντες ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται). Dieses *penthos* und die synonyme, in Byzanz gebräuchlichere *katanyxis*, die Zerknirschung, sind unzertrennlich mit dem Weinen verbunden[19]. Wie die Taufe den Menschen von den Sünden vor der Geburt reinigt, reinigen die Tränen von den nach der Geburt angesammelten Sünden[20]. Wem es gelingt, bereits während seines irdischen Lebens seine Sünden mithilfe der Tränen abzuwaschen, ist die Aufnahme ins Himmelreich sicher[21]. *Katanyxis* ist die heftige Trauer über die eigenen Verfehlungen und diejenigen der gesamten Menschheit. Wesenhafter Ausdruck dieser Trauer sind die Tränen. Sie gelten daher als wertvolle Gabe Gottes, und Menschen, die über ihre Sünden weinen konnten, waren angesehen und geachtet. Einige der Wüstenväter zeichnen sich inbesondere durch ihre Fähigkeit aus, *katanyxis* zu erleben und Tränen zu vergießen[22]. Ephraim der Syrer wird als ein Asket beschrieben, der mit der Gabe der Tränen besonders reich gesegnet war. Ephraim trauerte stundenlang, wobei sich Tränen und heftiges Schluchzen abwechselten[23]. Man darf sich darunter asketische Übungen vorstellen, bei denen durch heftiges Einatmen der Tränenfluß angeregt und regelrech-

---

[19] Zu dem Thema Tränen der Zerknirschung siehe allgemein H. Hunt, Joy-bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers (*The Medieval Mediterranean* 57). Leiden–Boston 2004.

[20] Ioannes Klimakos, Scala paradisi VII (*PG* 88, 804B). Der noch ungetaufte Anastasios wird durch die Tränen der Reue vor der Taufe getauft (Georgios Pisides, Enkomion auf Anastasios den Perser 8, 15–17, ed. Flusin).

[21] Ioannes Chrysostomos, Hom. in Matth. XXXVII (XXXVIII) 6 (*PG* 57, 426, 35–37): Sünde ist eine so hartnäckige Befleckung der Seele, daß selbst 1000 Quellen sie nicht reinwaschen können, sondern nur Reue und Tränen. Ioannes Klimakos, Scala paradisi VII (*PG* 88, 816D). Vgl. auch A. Kazhdan, Confession, ODB I 493. Selbst am Sterbebett konnten Tränen der Reue die Seele noch von den Sünden reinwaschen, vgl. Leon Diakonos, Historia X 11 (178, 4–8 Hase).

[22] Vgl. Apophthegmata patrum, Systematische Sammlung, Kapitel III katanyxis (I 148–183 Guy). Siehe dazu auch B. Müller, Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos“ in den Apophthegmata Patrum (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 77). Göttingen 2000.

[23] Das Enkomion auf Ephraim ist nicht mit absoluter Sicherheit Gregor von Nyssa zuzuweisen (CPG 3193; BHG 583); Text in *PG* 46, 820–849, hier 829D–832A.

te Weinkrämpfe ausgelöst wurden[24]. Da diese Tränen der Zerknirschung einen Erfolg im asketischen Kampf bedeuteten und dazu angetan waren, Hochmut auszulösen, waren die Asketen angehalten, im Verborgenen zu weinen. Berichte darüber gehen meist auf heimliche Beobachtungen zurück.

Das Weinen über die Sünden des Menschen stellt durch die Jahrhunderte ein wichtiges Element des asketischen Mönchslebens dar. *Katanyxis* wird etwa besonders von Ioannes Klimakos, Symeon Eulabes, Symeon Neos Theologos und Niketas Stethatos betont[25]. Ebenso tritt *katanyxis* bei den hesychastischen Mönchen der spätbyzantinischen Jahrhunderte in den Vordergrund[26]. In beiden Fällen ist damit jeweils die Suche nach der unmittelbaren Gotteserfahrung verbunden. Ein anschauliches Beispiel für die Kultivierung der Tränen der Zerknirschung gibt der Einsiedler Romylos (14. Jh.), dessen heiligmäßige Lebensführung sich insbesondere durch eine ausgeprägte Fähigkeit des stundenlangen Weinens auszeichnete, weswegen er von seinem klassizistisch gebildeten Biographen auch als *kallipenthos*, der Schöntrauernde bezeichnet wurde[27]. Diese Trauer über die eigene Sündhaftigkeit ist mit Freude durchmischt, da sie zur Rettung der Seele führt. Ioannes Klimakos spricht daher von *charopoion penthos* oder *charmolype* – Trauerfreude[28].

Für die folgenden Ausführungen von Bedeutung ist der Umstand, daß sich bei den Byzantinern aufgrund der besonderen seelenreinigenden Wirkung der Tränen ein Bedürfnis nach deren willentlicher Her-

---

[24] Vgl. dazu auch P. Dinzelbacher, Artikel: Tränengabe. LexMA VIII 935 mit Hinweis auf die stundenlangen Weinkrämpfe der Margaret Kempe.

[25] Ioannes Klimakos, Scala paradisi VII (*PG* 88, 801D–816D). Symeon Eulabes (Studites), Logos Asketikos 5 und 32, 15–32 (76–78 und 112 Alfeyev [*SC* 460]). Aus den zahlreichen Aussagen über die Tränen im Werk des Symeon Neos Theologos siehe z. B. Cent. 3, Kap. 7–13 und 23 (Darrouzès); Hymnos 4, bes. 1–2 und 83–99 sowie Hymnos 55, 78–114 (Kambylis). Niketas Stethatos, Centuria I 60–61 (*PG* 120, 880B). Insbesondere zu den Tränen bei Ioannes Klimakos und Symeon Neos Theologos siehe Hunt, Joy-bearing Grief 65–93 und 201–209.

[26] Siehe etwa Gregorios Palamas, Ὑπὲρ ἡσυχαζόντων 2, 2, 7 und 17 (513, 1–21 und 524, 25–525, 16 Chrestu); Πρὸς Ξένην μοναχήν 47–55 (218, 19–222, 20 Chrestu). Vgl. auch A. G. Keselopulos, Πάθη καὶ ἀρετὲς στὴ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Athen ³1990, 88–103.

[27] Gregorios, Vita des Romylos (BHG 2383) 10, bes. 46–53 (Halkin); Gregorios spricht auch von der „Trauerarbeit“ (ἐργασία τοῦ πένθους) des Heiligen (11, 17 Halkin).

[28] Scala Paradisi VII (*PG* 88, 801D). Niketas Stethatos spricht von der „Trauer in Gott“ (κατὰ θεὸν λύπη, Centuria I 60–61, *PG* 120, 880B), Symeon Neos Theologos (Hymnos 4, 2 Kambylis) und Gregorios Palamas (wie in Anm. 26) von der „seligen Trauer“ (μακάριον πένθος).

vorrufung einstellte und Techniken entwickelt wurden, die Zerknirschung und den damit einhergehenden Tränenfluß beförderten. Auf die Frage, ob er denn weinen könne, wann immer er es wünsche, gibt Kyrillos Phileotes († 1110) ein festes Ja zur Antwort[29]. Es sind vor allem Gedanken an den Tod und das darauf folgende Gericht und die Strafen der Hölle – also Vorstellungen, die vor allem Furcht einflößen – oder Gedanken an die Ursünde und die Vertreibung aus dem Paradies, aber auch Gedanken an das Fremdsein in der Welt (xeniteia), die zu Tränen der Zerknirschung anzuregen vermögen[30]. Unterstützt werden kann diese Autosuggestion durch Handlungen, wie sie auch bei Trauerritualen anläßlich des Todes eines Menschen praktiziert werden: durch Schreien und lautes Wehklagen und sich Schlagen[31]. Das Bedürfnis nach Inspirationsquellen für die nicht versiegenden Tränen hat einen ganzen Zweig der byzantinischen Literatur hervorgebracht: katanyktische Hymnen, Alphabete, Gedichte und Gebete[32]. *Katanyxis* und *penthos* sind jedoch ein Thema, das von der Religionsgeschichte und Theologie weitgehend erörtert worden ist, und stehen nicht im Mittelpunkt des vorliegenden Artikels[33]. Ein kurzer Verweis auf diese Form von Tränen ist jedoch für das Folgende notwendig gewesen.

Die Tränen der *katanyxis* sind kein Phänomen, das sich auf das Einsiedlerleben beschränkt, sondern es hat, wie viele andere Grundpfeiler des Asketentums, die byzantinische Gesellschaft insgesamt tief ge-

---

[29] Nikolaos Kataskepenos, Vita des Kyrillos Phileotes 42, 1 (195 Sargologos).

[30] Neophytos Enkleistos, Pentekontakephalon 19 (279, 3–282, 17 ed. P. Soterudes, Ἁγίου Νεοφύτου Συγγράμματα, Bd. 1, Paphos 1996, 215–374). Nikolaos Kataskepenos, Vita des Kyrillos Phileotes 42, 1 (195 Sargologos).

[31] Romylos weint, „als ob eine Frau ihren einzigen Sohn beerdige"; Gregorios, Vita des Romylos 10, 31–32 (Halkin).

[32] Zu katanyktischen Alphabeten und Gedichten siehe M. D. Lauxtermann, Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts (*WBS* 24/1). Wien 2003, bes. 329–331 und 143–144. Nikolaos Kataskepenos erzählt in der Vita des Kyrillos Phileotes (42, 9–11 Sargologos) die Geschichte des Mönches Auxentios, der eine Sammlung katanyktischer Hymnen erstellte und sich mit deren Hilfe regelrecht zu Tode weinte. Zur katanyktischen Hymnographie hielt A. Giannouli am Symposium ΕΡΜΗΝΕΙΑ IV, «Doux remède ...» Poésie et poétique à Byzance, Paris, 23.–25. Februar 2006, einen Vortrag, der in den Akten zu dieser Veranstaltung veröffentlicht werden wird.

[33] Siehe dazu insbesondere die klassische Studie von I. Hausherr, Penthos. La doctrine de la componction dans l'orient chrétien (*OCA* 132). Rom 1944, sowie die jüngst erschienene Monographie von Hunt, Joy-bearing Grief.

prägt und Tränen der Zerknirschung haben sich auf vielfältige Weise auch in nicht asketischen Texten niedergeschlagen. Im folgenden will ich die Rolle von Tränen der Zerknirschung im Kontext von – im weitesten Sinne – politischen Handlungen darstellen und parallel dazu einige allgemeine Wesensmerkmale byzantinischer Emotionen aufzeigen[34]. Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesem Weinen und den Tränen des Asketen besteht darin, daß in den weiter unten besprochenen Fällen Tränen öffentlich vergossen werden, während die asketische Tradition das Weinen in Einsamkeit fordert[35].

Die Geschichte von den vier Ehen Kaiser Leon VI. des Weisen und die damit verbundenen politischen Komplikationen zu Beginn des 10. Jh.s sind gut bekannt, so daß ich mich hier auf eine knappe Wiedergabe der grundlegenden Fakten beschränken kann[36]. Der wichtigste byzantinische Text zu den Ereignissen, der hier einer näheren Untersuchung unterzogen wird, ist die sogenannte *Vita Euthymii*, die hagiographische Lebensbeschreibung des Patriarchen Euthymios, der einem der Protagonisten der Auseinandersetzung, Nikolaos Mystikos, als Patriarch nachfolgte und nach dem Tode Leons seinerseits von Nikolaos abgelöst wurde[37]. Nach der vierten, unkanonisch zustandegekommenen Ehe des Kaisers (April/Mai 906) schloß Patriarch Nikolaos Mystikos Leon in Übereinstimmung mit dem kanonischen Recht aus der Kirchengemeinschaft aus. Leon geduldete sich vorerst, begann aber nach einiger Zeit auf seine Rehabilitierung zu drängen. Zum Weihnachtsfest des Jahres 906 hoffte er in die Hagia Sophia eingelassen zu werden. Nikolaos verweigerte dem Kaiser jedoch den Eintritt in die Kirche (durch das kaiserliche Hauptportal) und zwang ihn, sich von einem Nebeneingang ins Metatorion zu begeben, einem für den Kaiser vorgesehenen, abgesonderten Raum in der Hagia Sophia, in dem er zwar offensichtlich von

---

[34] Ich habe eine große Zahl von byzantinischen Texten nach Tränen und allgemein nach Emotionen untersucht, wobei sich ein Schwergewicht auf der mittelbyzantinischen Zeit eingestellt hat, weil mir die Texte dieser Epoche besonders aussagekräftig erschienen – worin der Grund dafür liegt, gilt es noch zu untersuchen. Daß hierbei Kaiser Leon VI. des öfteren zur Sprache kommt, ist jedoch ein Zufall.

[35] Vgl. etwa Neophytos Enkleistos, Pentekontakephalon 18, 4 (278, 27 Soterudes): κρυφιομύστως καὶ μονωτάτως.

[36] Siehe dazu allgemein Sh. Tougher, The Reign of Leo VI (886–912). Politics and People (*The Medieval Mediterranean* 15). Leiden u. a. 1997, insbesondere 156–161.

[37] Edition des Textes P. Karlin-Hayter, Vita Euthymii Cp. Text, Translation, Introduction and Commentary. Brüssel 1970. Zum Text allgemein Tougher, The Reign of Leo 8–10.

der Kirchengemeinschaft getrennt war, aber die Liturgie verfolgen konnte[38]. Als Leon vor dem Portal abgewiesen wurde, brach er in Tränen aus und warf sich ohne ein Wort der Erwiderung zu Boden; später begab er sich ins Metatorion. Nach der Verlesung des Evangeliums brach der Kaiser unter lautem Klagen abermals in Tränen aus und veranlaßte diejenigen, die ihn hörten, Senatoren und Metropoliten, gemeinsam mit ihm zu klagen (Vita Euthymii 75, 15–77, 9).

Es handelt sich an dieser Stelle nicht um Tränen der Verzweiflung oder der Wut, sondern um Tränen der Zerknirschung. In dieser Szene stellt der Kaiser die Zerknirschung über seine Sündhaftigkeit nicht nur öffentlich zur Schau, sondern seine Parteigänger brechen mit ihm gemeinsam in tränenreiches Klagen aus. Im Text wird durch die vorausgehende Unterredung des Kaisers mit den Metropoliten angedeutet, daß der kollektive Emotionsausbruch abgesprochen war, es sich also um eine Inszenierung von Emotion handelt[39]. Es ist ganz offensichtlich, daß Leon durch seine öffentlichen Tränen deutlich machen wollte, daß er sich mit der Hilfe Gottes von seinen Sünden rein wasche, und daß er durch diese Inszenierung den Patriarchen zur Aufhebung der gegen ihn verhängten Sanktionen zwingen wollte, was ihm aber dennoch nicht gelang.

Es gibt meines Wissens nicht viele vergleichbare Episoden in der byzantinischen Literaturgeschichte. Als weiterer Fall ist ein Ereignis aus der Regierungszeit Alexios I. anzuführen, das sich etwa 280 Jahre nach dem oben geschilderten abspielte. Alexios Komnenos konnte die Regierung des Nikephoros Botaneiates, gegen die er sich erhoben hatte, nicht zur Aufgabe und zur Übergabe von Konstantinopel bewegen, so daß er sich zur gewaltsamen Eroberung gezwungen sah[40]. Nach dem schnellen Sieg seiner Truppen am 1. April 1081, dem Donnerstag der Karwoche, kam es in der Stadt zu Ausschreitungen des Heeres gegen die Bevölkerung, wobei abgesehen von erheblichen Verwüstungen und Plünderungen auch Kirchen geschändet und Menschen ermordet wurden. Alexios fühlte sich, nach den Worten seiner Tochter, obwohl keine persönliche Verwicklung in die Greueltaten vorlag, als Urheber der Rebellion für diesen Frevel verantwortlich[41]. Aus eigener Initiative wand-

---

[38] Zum Metatorion und der nach wie vor ungeklärten Frage der Lage dieses Raumes siehe A. Cutler, Metatorion, ODB II 1353.

[39] Zur Inszenierung von Emotionen im Mittelalter vgl. allgemein Althoff, Gefühle in der öffentlichen Kommunikation (wie A. 5).

[40] Anna Komnene, Alexias II 10, 3–4 (Reinsch). Siehe dazu auch die Übersetzung samt Kommentar von D. R. Reinsch, Anna Komnene. Alexias. Köln 1996, 97–98.

[41] Anna Komnene, Alexias III 5, 4 (Reinsch).

te sich Alexios an ein geistliches Gericht bestehend aus Patriarch, Synodalmitgliedern und Mönchen und ersuchte um die Auferlegung angebrachter Strafen. Alexios wurde samt denjenigen seiner Angehörigen, die an der Revolte beteiligt waren, zu Bußhandlungen verurteilt, genannt werden Fasten und Schlafen am Boden; die Frauen beteiligten sich freiwillig an der gemeinschaftlichen Buße. Dazu gehörte auch das Vergießen von Tränen aus Zerknirschung. Anna Komnene schreibt[42]: „Und so konnte man damals den Kaiserpalast voller Tränen und Wehklagen sehen, aber das Wehklagen war nicht tadelnswert und ein Zeichen innerer Schwäche, sondern es war des Lobes wert und eines, das die höhere Freude hervorbringt, die niemals vergeht."

Auch in diesem Fall gehören Tränen zu einem öffentlich angelegten Bußakt, der den Kaiser und seine Familie von den im Zuge der Rebellion begangenen Sünden reinwaschen sowie der wohl weitverbreiteten Kritik[43] den Wind aus den Segeln nehmen und dem neuen Herrscher einen positiven Start ermöglichen sollte. Es handelt sich bei dem Tränenausbruch um eine wohlüberlegte Handlung, zu der Alexios nach Beratung mit seiner Mutter und dem Patriarchen aus politischem Kalkül schritt. Dies heißt nicht, daß Alexios nicht aufrichtige Reue empfand. Sicher ist jedoch, daß es sich bei der Darstellung nicht um leere Floskeln handelt, sondern daß echte Tränen gemeint sind. Die Worte, die von Anna Komnene gebraucht werden, die Trauer, die lobenswert ist und höhere und unvergängliche Freude bereitet (πένθους οὐκ ἐπιψόγου …, ἀλλ' ἐπαινετοῦ καὶ χαρᾶς προξένου τῆς κρείττονος καὶ μηδέποτε λυομένης), klingen deutlich an die oben erwähnte „Trauerfreude" des Ioannes Klimakos an.

### *Der Kaiser vor oder in der Schlacht*

Die Zerknirschung des Kaisers über seine Sünden und die der Menschheit wurde auch für andere Zwecke instrumentalisiert. Niketas Choniates berichtet anläßlich einer Schlacht (wohl 1123) gegen die Petschenegen, daß Kaiser Ioannes Komnenos zu einem Zeitpunkt, als die byzantinischen Truppen in große Bedrängnis geraten waren, nicht nur ein leuchtendes Vorbild im Kampf war, sondern daß er, als die Schlacht-

---

[42] Alexias III 5, 6 (99, 2–4 Reinsch); ich zitiere die deutsche Übersetzung von Reinsch, Anna Komnene 119.

[43] Vgl. etwa Ioannes Zonaras, Epitome Historion XVIII 20 (Pinder–Büttner-Wobst).

reihen der Byzantiner unter dem Druck der Feinde nachgaben, unter lautem Klagen seine Augen auf die mitgeführte Ikone der Muttergottes richtete und unter mitleidheischenden Gesten Tränen vergoß, die heißer waren als der Kampfesschweiß. Daraufhin gelang es ihm, die Feinde zurückzuschlagen[44].

Was bei Choniates (15, 86 van Dieten) als καινόν, als etwas Außergewöhnliches bezeichnet wird, lesen wir in ganz ähnlicher Weise auch bei Michael Psellos[45]: Romanos Argyros (1028–1034) wurde (um das Jahr 1030) mit seinem Heer außerhalb Antiocheias von den Türken angegriffen, das kaiserliche Lager wurde überrannt und geplündert, die byzantinischen Soldaten suchten ihr Heil in der Flucht. Romanos war, selbst fliehend, auf einen Hügel gelangt, wo er weithin sichtbar war; da er an den kaiserlichen Insignien erkannt wurde, scharten sich die in Auflösung befindlichen Truppen nach und nach um ihn. Die im Tumult verloren gegangene Feldikone tauchte wieder auf; der Kaiser umarmte sie und vergoß Tränen. Er faßte wieder Mut und konnte die fliehenden Soldaten sammeln.

Eine entsprechende Szene findet sich auch in der Lebensbeschreibung des Kaisers Basileios I.[46]: Der General Andreas ek Skython wendet sich unter Tränen an die mitgeführte Ikone der Brephokratusa, umarmt sie und richtet unter Tränen Gebete an sie, bevor er sich in den Kampf gegen den gotteslästerlichen Emir von Tarsos aufmacht und diesen in der Folge vernichtend schlägt (a. 882). Ganz ähnlich wappnet sich der Patrikios Theophanes mit Fasten und Tränen vor dem Kampf gegen die Rus (a. 941)[47].

Meiner Meinung nach sind auch diese vor oder während einer Schlacht vergossenen Tränen, die nach heute gängiger Auffassung so gar nicht zum Bild eines Feldherrn passen und am ehesten als Zeichen der Mut-

---

[44] Niketas Choniates, Chronike Diegesis 15, 83–93 (van Dieten). Vgl. auch F. Grabler, Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Johannes und Manuel Komnenos (1118–1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 7). Graz–Wien–Köln 1958, 48.

[45] Michael Psellos, Chronographia III 10–11 (Impellizzeri).

[46] Vita Basilii (= Theophanes Continuatus V), Kap. 50 (284, 23–285, 10 Bekker).

[47] Theophanes Continuatus VI 39 (423, 19–20 Bekker); vgl. zu den Ereignissen auch S. Runciman, The Emperor Romanus Lecapenus and his reign. A Study of Tenth-Century Byzantium. Cambridge 1929, 111–112. Runcimans ironische Bezugnahme auf die betreffende Textstelle „armed with fasts and lamentations and (perhaps still more useful) Greek fire“ (ibid. 111) ist bezeichnend für das völlig anders geartete Tränenverständnis der Neuzeit.

losigkeit oder Verzweiflung interpretiert würden, als Ausdruck der Zerknirschung zu verstehen. Durch das Weinen reinigt sich der Kaiser und/oder Feldherr von seinen Sünden und bereitet sich derart auf den Empfang von Gottes Segen vor. Schon die Tatsache aber, daß er Tränen vergoß, machte den Truppen deutlich, daß ihr Führer Gott nahe stand, und so vermochte diese bedeutungsvolle Geste Mut einzuflößen und wesentlich zum Ausgang einer Schlacht beizutragen; freilich ist der Übergang von Zerknirschung zu flehentlichem Bitten oft fließend. Es bleibt noch zu überprüfen, wann sich in der byzantinischen Literatur das Bild des idealen Generals durchsetzte, der vor oder in der Schlacht Tränen vergießt[48]. Die Verbindung von sündenabwaschenden Tränen und militärischem Sieg gegen die Feinde des Reiches findet sich jedenfalls schon bei Georgios Pisides. Pisides spricht im Bellum Avaricum Patriarch Sergios, der im Jahre 626 Konstantinopel gemeinsam mit dem Patrikios Bonus gegen die verbündeten Heere der Avaren und Perser erfolgreich verteidigt hatte, folgendermaßen an[49]: „Gegrüßest seist Du, Heerführer der bewaffneten Tränen, die die Dreistigkeit der Barbaren verbrennen. Je mehr Tränen Du vergießt, desto mehr Blutvergießen verhinderst Du. … Denn als jemand, der (den Acker) der Seelen bestellt, wußtest Du, daß das Herz keine Früchte trägt, wenn es nicht zuerst wie ein Weinberg gereinigt wird und viele Tränen vergießt …“. Zu Sergios’ Waffen im Kampf gegen die Feinde zählen neben dem Bogen der Hoffnung, den Türmen des Glaubens und dem Feuer des Geistes auch die Pfeile der Tränen[50].

Untersucht man byzantinische historiographische Werke nach Emotionen, stellt man erwartungsgemäß fest, daß die Emotionen des Kaisers breiten Raum einnehmen. Besonders häufig ist vom Kummer und der Trauer des Kaisers über die üble Lage des Reiches die Rede (meistens werden dafür die Verben δυσφορῶ und ἀσχάλλω verwendet). Dem

[48] Weder bei Prokop noch bei Agathias finden sich ähnliche Szenen. Bei Theophylaktos Simokattes (111, 21ff. de Boor) wird eine Christus-Ikone im Heer herumgetragen, um die Wut der aufgebrachten Soldaten durch die Scheu (αἰδώς) vor dem Bildnis einzudämmen. Kaiser Herakleios tritt bei Georgios Pisides, Ex. pers. I 139ff. (Pertusi), sowie bei Theophanes Confessor 303, 17 (de Boor) mit Christus-Ikone auf, ohne dabei aber irgendeine Emotion zu äußern. Auch bei Nikephoros Patriarches sind keine kaiserlichen Tränen der Zerknirschung zu finden.

[49] Georgios Pisides, Bellum Avaricum 141–144 und 154–157 (Pertusi); vgl. auch Enkomion auf Anastasios 12, 11–13 (Flusin), wo Pisides ganz ähnlich formuliert.

[50] Ibid. 237–240.

Gesamtbefund ist zu entnehmen, daß diese Form von Trauer und Bedrückung ebenfalls zu einem positiven Image gehörte. Zu besonders heftigen Reaktionen des Kaisers führten militärische Niederlagen und der Tod von Soldaten. Niketas Choniates beschreibt eine derartige Szene aus der Regierungszeit Manuels I.[51]: Als Manuel Anfang April 1159 von Antiocheia zum Rückmarsch nach Konstantinopel aufbrach, zog das Heer in so großer Eile der Heimat entgegen, daß ein beträchtlicher Teil der in Unordnung marschierenden Truppen von den Türken aufgerieben wurde. Manuel eilte selbst an den Ort des Gemetzels, um noch Schlimmeres zu verhindern. Beim Anblick der gefallenen Soldaten „schlug er sich vor Schmerz auf den Schenkel, schnalzte mit den Lippen, stöhnte tief auf und brach in Tränen aus. Das alles sind Zeichen heftigen Leidens, die man von sich gibt, wenn man Schmerzliches sieht oder hört."

Tränen sind hier nur ein Teil eines größeren Ensembles von körperlichen Reaktionen und Gesten, die heftige Trauer zum Ausdruck bringen. Auffällig ist aus heutiger Sicht insbesondere das Schenkelklopfen, das zumindest im deutschen Kulturkreis zum Ausdruck gänzlich anderer Emotionen dient. Diese Geste ist in dem hier verwendeten Sinn alt und bereits bei Homer sowie einer ganzen Reihe späterer Autoren belegt[52]; in der byzantinischen Literatur gehört sie aber nicht zum Standardrepertoire von Trauerszenen. Man könnte vermuten, daß es sich um eine klassizistische Formulierung handelt, die mehr mit literarischer Konvention als mit der damaligen Wirklichkeit zu tun hat. Jedoch führt Neophytos Enkleistos in einem um etwa 30 Jahre jüngeren Text Trauerhandlungen an, die die *katanyxis* unterstützen können, und nennt unter anderem folgendes: Worte der Trauer, unsägliches Schluchzen, Klagerufe, inbrünstiges Erheben der Hände und Augen sowie maßvolles Schlagen der Brust oder der Schenkel[53]. Es ist ziemlich sicher, daß es sich bei Neophytos nicht um literarische Konvention handelt, sondern die Beschreibung auf Alltagserfahrungen des Autors zurückgeht. Dies heißt wiederum nicht, daß Choniates sich nicht von literarischen Vorbildern hat beeinflussen lassen. Aber das, was er beschrieb, war realistisch und aktuell.

[51] Niketas Choniates, Chronike Diegesis 110, 12–17 (van Dieten); vgl. Grabler, Die Krone der Komnenen 149.

[52] Z. B. Homer, Ilias P 125. Xenophon, Kyrupaideia 7. 3, 6.

[53] Neophytos Enkleistos, Pentekontakephalon 18, 4 (278, 24–279, 2 Soterudes).

*Tränen des Zorns*

Tränen sind jedoch bei weitem nicht nur mit Trauer und Zerknirschung verbunden. Die sogenannte Logothetenchronik berichtet von folgendem Vorfall, der sich zur Regierungszeit Michael III. um das Jahr 865 zutrug[54]: In Begleitung des Senats durchquerte der Kaisar Bardas in Prunkgewänder gekleidet, so daß er für jedermann in seiner hohen Würde zu erkennen war, auf dem Weg zum Kaiser den Palast, als er einen Raum betrat, in dem der Parakoimomenos Damianos saß. Dieser unterließ es (der Text spezifiziert nicht, ob aus Unachtsamkeit oder absichtlich), sich zu erheben und dem Kaisar die angebrachte Ehrerbietung zu erweisen. Als dies Bardas bemerkte, wurde er überaus wütend. Mit Tränen des Zornes und der Wut betrat er den Chrysotriklinos und setzte sich zum Kaiser. Michael fragte ihn nach der Ursache seines Zustandes, erfuhr, was vorgefallen war, geriet seinerseits in Wut und ließ Damianos zum Mönch scheren. Es sind Bardas' Tränen, die Michael eine Botschaft übermitteln und ihn aktiv werden lassen.

In den bisher genannten Beispielen erscheinen Tränen nicht als unwillkürliche Äußerung einer im Inneren verlaufenden Gefühlsregung, sondern sie dienen (bewußt) der Übermittlung einer Botschaft, sie haben eine kommunikative Funktion und erhalten so gesellschaftliche Bedeutung. Im Falle der öffentlichen Reue könnte man von einem Ritual und auch von Inszenierung sprechen. Tränen waren ein wesentlicher Bestandteil der öffentlichen Bekundung von Reue (metanoia)[55]. Eine rituelle Funktion kommt dem Vergießen von Tränen auch bei der Bitte um Heilung oder bei der Bitte um milde Bestrafung eines schweren Verbrechens zu; derartige Inszenierungen von öffentlicher Reue über begangene Sünden, die sich in Form von Krankheiten manifestieren oder als Verbrechen geahndet werden, sind allenthalben in der hagiographischen Literatur sowie in juridischen Texten anzutreffen[56]. Bei

---

[54] Logothetenchronik 169 (ed. Tafel).

[55] Nach der Absetzung des Photios und der Wiedereinsetzung des Ignatios übergaben die einst von Methodios und Ignatios eingesetzten Metropoliten Reueurkunden (libelloi metanoias) und „warfen sich unter Tränen vor die heilige Synode" (Niketas Paphlagon, Vita des Ignatios *PG* 105, 545 A).

[56] Besonders häufig ist die Erwähnung der Tränen des Hilfesuchenden in den Erzählungen über *post mortem* Wunder, wobei die Tränen zu einem am Grabmal bzw. an der Reliquie des/der Heiligen vollzogenen Ritual zu gehören scheinen; z. B. Ioannes Xiphilinos, Wunder des Eugenios 6–10 (311, 347, 411, 446–448, 502–513 Rosenqvist). Zu den Tränen des reuigen Verbrechers siehe etwa Demetrios Chomatenos,

der öffentlichen Zurschaustellung des Schmerzes und der Trauer über den Tod seiner Soldaten durch Kaiser Manuel sind die Tränen nur ein Element eines umfangreicheren Handlungskomplexes, zu dem das Schenkelklopfen, das Schluchzen und eine bestimmte zischende Art des lauten Ausatmens gehören. In der Vita der Kaiserin Theophano, der ersten Gattin Kaiser Leon VI., wird von einer überaus aufwendigen Inszenierung von Trauer berichtet, die wiederum einem dezidiert politischen Ziel diente[57].

Die politische Situation, auf die die besagte Szene bezug nimmt, ist in etwa folgende[58]: Basileios I. hatte seinen Sohn Leon nach einem angeblichen Attentatsversuch in den Kerker geworfen. Da der Kaiser selbst alt und krank war, drängten Leon gewogene Mitglieder des Senats sowie weitere Unterstützer des inhaftierten Mitkaisers auf eine Versöhnung und Absicherung der Thronfolge. Dies war ihnen jedoch so lange unmöglich, als sich der vertraute Berater des Kaisers und Gegner Leons, Theodoros Santabarenos, in Basileios' Nähe befand. Als Santabarenos das Land verließ, ergriff der Protospatharios und Hetaireiarches Stylianos Zautzes die Initiative, wagte es jedoch nicht, den Kaiser direkt auf das Thema anzusprechen: Er nahm daher seinen üblichen Posten als Leibwächter des Kaisers ein und bemühte sich, einen traurigen Eindruck zu vermitteln[59]. „Er griff sich an die eine Wange seines Gesichts, neigte den ganzen Kopf zu Boden, benetzte sein Gesicht mit Tränen, starrte mit offenem Mund auf den Boden und klagte mit unsäglichem Schluchzen bei sich. Auf diese Art und Weise stellte er aus dem Herzen kommende Trauer zur Schau". Als der Kaiser aus seinem Schlafgemach trat, erblickte er Zautzes und fragte nach dem Grund seines Aussehens. Dies nahm Zautzes zum Anlaß, dem Kaiser zuerst in verschlüsselter und dann direkter Form die betrübliche Situation des Staates auseinanderzusetzen, die durch des Kaisers Krankheit und die Kerkerhaft

---

Ponemata Diaphora 118, 2–3;119, 1; 129, 3; 130, 1; 139, 5 (383, 12–17 und 33–35; 384, 2–3; 401, 30–37; 402, 4–5; 414, 44 Prinzing). Sowohl für die Heilung als auch für ein günstiges Urteil des Gerichts sind aufrichtige Zerknirschung und Tränen als deren sichtbares Zeichen Voraussetzung. In beiden Fällen ist freilich auch hier der Übergang zu bittenden Tränen fließend.

[57] Vita der Theophano 11, 15–13, 3 (ed. E. Kurtz, Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. (*Zapiski imperatorskoj akademij nauk'*, 8. Ser. III/2). St. Petersburg 1898, 1–24); zum Text allgemein siehe Tougher, The Reign of Leon (wie Anm. 36) 16–17.

[58] Vgl. dazu ibid. 72ff.

[59] Vita der Theophano 16, 20–25 (Kurtz).

seines Nachfolgers entstanden ist. Zautzes klärt Basileios über die Ränke des bösen Santabarenos auf, und Basileios holt Leon aus dem Kerker.

Der Text der Vita liest sich in dieser Passage wie eine Bildbeschreibung, eine Ekphrasis. Es sei kurz erwähnt, daß die von Zautzes eingenommene Haltung dem in der bildenden Kunst gängigsten Darstellungsmuster von Trauer entspricht. Henry Maguire hat darauf hingewiesen, daß die im Zentrum von Konstantinopel aufgestellte Herakles-Statue des Lysippos diesbezüglich stilbildend war[60]. Diese jedem Einwohner der Hauptstadt vertraute imposante Statue des von seinen Heldentaten müden Herakles vermittelte nach byzantinischer Auffassung den Eindruck eines sein Schicksal beweinenden Menschen (τὰς ἑαυτοῦ τύχας ὀδυρόμενος)[61]. Es könnte sein, daß Zautzes den Herakleischen Trauergestus (unbewußt) kopierte oder der Verfasser der Vita der Theophano Zautzes nach dem Vorbild des Herakles modellierte. Jedenfalls ist der Gestus des seitlich auf die Hand abgestützten Kopfes das Erkennungszeichen von Trauer schlechthin, vor allem wenn es um die Darstellung eines stummen Bildes geht[62].

Der Öffentlichkeitscharakter und die Inszenierung der Tränen und der mit ihnen verbundenen Gefühle erweckt im heutigen Betrachter in der Regel Argwohn bezüglich der Aufrichtigkeit der Emotionen und ihres Ausdrucks. Ich bin der Meinung, daß derartige Zweifel zumeist fehl am Platz sind und großteils dem Befremden angesichts einer Emotionskultur entspringen, die derjenigen des westeuropäisch-nordamerikanischen Kulturkreises in vielem widerspricht. Eigentümlicherweise waren die Byzantiner selbst für gewöhnlich der Ansicht, daß Tränen mit wirklichen Emotionen verbunden sind, was natürlich in einem großen Ausmaß mit der Auffassung zusammenhängt, daß sie von Gott

[60] Maguire, Depiction of Sorrow (wie in Anm. 6) 135–136.

[61] Konstantinos Manasses, Ekphrasis Ges 18–22 (ed. O. Lampsidis, Der vollständige Text der Ἔκφρασις γῆς des Konstantinos Manasses. *JÖB* 41 [1991] 189–205); Niketas Choniates, Chronike Diegesis 519, 48–51 und 649, 84–650, 9 (van Dieten).

[62] So erscheint auch der heilige Eugeneios einem Bürger Trapezunts mit auf die Hand gestützter Wange im Schlaf, um ihm mit diesem Gestus kundzutun, daß er über das Leid der hungernden Stadt betrübt sei und für ihre Rettung sorgen werde: Ioannes Xiphilinos, Miracula Eugenii 491ff. (Rosenqvist). Hysmine bringt ihre große Trauer über die bevorstehende Hochzeit schweigend zum Ausdruck, indem sich ihre Augen mit Tränen füllen und sie sich an die rechte Wange faßt (Eustathios Makrembolites, Hysmine und Hysminias VI 3, 2 [67, 2 Marcovich]).

gegeben waren oder ihr Hervorbringen nur mithilfe göttlicher Gnade möglich war. Daß Tränen bewußt eingesetzt werden können, steht dieser Auffassung nicht entgegen[63]. Auch Zautzes' Tränen sind insofern echt, als sie im Grunde der Trauer um Leon und über die vertrackte politische Lage entspringen. Es überrascht, daß trotz der anerkannten großen Ausdrucks- und Überzeugungskraft der Tränen und der Möglichkeit deren willentlicher Hervorrufung kaum je von Mißbrauch dieses kommunikativen Mittels die Rede ist[64].

### *Tränen der Liebe*

Eine wichtige Rolle für die Szenerie spielen Tränen in den sogenannten Liebesromanen der Komnenenzeit. Tränen und Weinen stellen dominierende Wortfelder bei Theodoros Prodromos, Niketas Eugeneianos und Eustathios Makrembolites dar[65]. Die häufige Erwähnung von Tränen macht deren grundlegende Bedeutung für das Genre deutlich. In der Geschichte von Rodanthe und Dosikles dominieren die Tränen, mit denen die Helden über ihr Schicksal klagen. Immer wieder erzählen die Geliebten unter vielen Tränen verschiedenen Personen von ihrem Unglück. Dieses *penthos,* das sie zum Weinen bringt (RD 7, 190; 8, 276), ist der Schmerz über den vermeintlichen Tod des Geliebten und über das schwere Schicksal, das beide zu Sklaven machte. Obwohl sich Niketas Eugeneianos in vielem das Werk des Prodromos zum Vorbild nahm, spielen Tränen in seinem Roman eine etwas andere Rolle. Bei Eugeneianos sind Tränen Ausdruck des Eros, denn dieser ist tränenreich (polydakrys DC 2, 26). Das Verlangen nach dem Geliebten und die Trennung von ihm regt zum Weinen an (6, 343). Auch in diesem Zusammenhang ist von *penthos* die Rede, doch ist dies hier der Liebesschmerz (3, 7).

---

[63] Vgl. dazu G. Althoffs Feststellung: „Die Differenzierung zwischen ‚echt' und ‚aufgeführt' wurde in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters aber allem Anschein nach nicht gemacht" (Althoff, Gefühle in der öffentlichen Kommunikation [wie A. 5] 97).

[64] Ein notorischer Fall von falschen Tränen ist der Bösewicht schlechthin in Niketas Choniates' Geschichte, Andronikos Komnenos; Chronike Diegesis 227, 2–5; 243, 24; 256, 8; 286, 5 (van Dieten).

[65] In Rodanthe und Dosikles (=RD) des Theodoros Prodromos (ed. Marcovich) finden sich δάκρυα (samt Ableitungen) und κλαίω 63 bzw. 20 mal, in Drosilla und Charikles (= DC) des Niketas Eugeneianos (ed. Conca) 50 bzw. 9 mal, in Eustathios Makrembolites' Hysmine und Hysminias (= HH, ed. Marcovich) δάκρυα (samt Ableitungen) 59 mal. In den spätantiken Romanen von Heliodoros und Achilleus Tatios dagegen ist das Weinen weniger prominent.

Mehrmals heißt es, daß Liebe Freude und Leid bringt (charmone kai dakrya), versinnbildlicht im Garten der Freude und der Tränen (4, 261). Auch das Wiedersehen der Liebenden nach den durchstandenen Fährnissen löst eine Mischung von *charmone* und *dakrya* aus (7, 39 und 49); ebenso ihre Rückkehr zu den Familien in der Heimat (9, 166–167). Darüber hinaus werden Tränen aus Kummer und Schmerz über Unglück und insbesondere über den vermeintlichen Tod des Geliebten oder den tatsächlichen Tod des Freundes und von Angehörigen (9, 3 und 281) vergossen. Dieser Unterschied zwischen Eugeneianos und Prodromos hat mit einer grundsätzlich anderen Gestaltung der Handlung zu tun. Während Drosilla und Charikles in erster Linie eine Liebesgeschichte ist, in der die Macht des Eros dominiert, stellt Theodoros Prodromos Tyche als treibende Kraft des Geschehens in den Vordergrund. Dementsprechend weinen Rodanthe und Dosikles mehr über ihr Schicksal als aus Liebesschmerz. Bei Eustathios Makrembolites beherrscht ebenfalls Eros die Handlung, und das Liebespaar vergießt eng umschlungen Tränen, die hier die tiefe Erschütterung der Seele zum Ausdruck bringen[66]. Tränen werden aber auch als Waffe der *sophrosyne*, der Keuschheit, bezeichnet, wenn Hysmine den sie bedrängenden Hysminias unter Tränen um die Wahrung ihrer Jungfräulichkeit bittet[67].

### *Was für Tränen?*

Wie bereits aus dem bisher Gesagten hervorgeht, sind Tränen ein heftiger, aber nicht eindeutiger Ausdruck von Emotion. Auf die Vieldeutigkeit der Tränen, vor allem auf das Problem der Unterscheidung von Tränen göttlichen Ursprungs und solchen natürlichen oder irdischen Ursprungs, nehmen einige byzantinische Texte bezug[68].

---

[66] Besonders HH V 18–20 (63–64 Marcovich).

[67] Besonders ibid. IV 23, 2 und V 17, 1. Tränen sind das tragende Element der intensiven Emotionalisierung dieses Romans; neben den genannten Fällen treten auch Tränen des Abschieds HH VI 8 (69, 17 und 70, 19 Marcovich) auf sowie Tränen der Sehnsucht und der Liebe (IV 25, 2 und V 20, 1; IX 14, 3), der Trauer um den vermeintlichen Verlust der Geliebten (VII 15, 2 und 17, 12 sowie XI 7, 3) und als Bestandteil der Klage der Eltern um die Kinder (X 10, 4.12; XI 10, 4. 10).

[68] Zur Unterteilung der Tränen in verschiedene Arten siehe Niketas Stethatos, Cent. 70–71 (*PG* 120, 884B–C; Niketas unterscheidet zwischen Tränen der Reue und Tränen göttlicher Zerknirschung); Nikolaos Kataskepenos, Vita des Kyrillos Phileotes 42, 6–15 (Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν δακρύων, 199–206 Sargologos).

Leon VI. verfaßte eine asketische Schrift unter dem Titel „Anleitung zur Seelenführung“ (Οἰακιστικὴ ψυχῶν διατύπωσις), die er seinem Beichtvater und damaligen Abt des Klosters Psamathia, dem späteren Patriarchen Euthymios, widmete[69]. In diesem Werk erteilt der Kaiser Euthymios in 3 Büchern und 190 Kapiteln Ratschläge zur richtigen Lebensführung und insbesondere zur richtigen Anleitung der Seelen, die sich in dessen Obhut befanden, wobei jedes Kapitel aus einer kurzen Sentenz und einem dazugehörigen Kommentar besteht; wie Leon im Vorwort erklärt, gehen die Sentenzen teils auf Leseerfahrungen teils auf Eingebung zurück. Die Sentenz in Kapitel 13 des 3. Buches lautet folgendermaßen: „Mannigfaltig ist der Tränen Fluß, freudig, aus Liebe zu Gott, aus Angst vor der Hölle, aus leidenschaftlicher Liebe, aus Angst vor dem Kampf, aus Hoffnungslosigkeit, aus *oikonomia*, aus Trauer, wegen Verzögerung des Erhofften“[70]. Die darauf folgenden Erläuterungen wiederholen weitgehend die im großen und ganzen klaren Aussagen der Sentenz mit anderen Worten; die Hoffnungslosigkeit erfährt insofern eine Präzisierung, als sie der Verzweiflung (apognosis) gleichgesetzt wird. Lediglich zur *oikonomia* wird eine tatsächliche Erklärung gegeben[71]: „Von *oikonomia* sprechen wir, wenn die Seele, die von Schmerz belastet und ganz in der daraus entstehenden Bedrückung gefangen ist, durch das Vergießen von Tränen eine Erleichterung von dem sie gefangen haltenden Schmerz erfährt, als ob sie so zu einer Art Erholung gelangte“. Der Kommentar schließt mit der Aufforderung an den Seelenführer, nicht bloß auf die Tränen zu achten, sondern auf die genannte Art und Weise nach deren Beweggrund zu forschen. Auffällig ist, daß Leon nicht von Tränen der Zerknirschung spricht. Das erstrebenswerte Ziel, diejenigen Tränen, die der Abt aufgerufen ist, von allen anderen Formen zu unterscheiden, sind die Tränen aus Liebe zu Gott. Es ist darauf hinzuweisen, daß auch Symeon Neos Theologos Tränen der

[69] Edition des Textes bei A. Papadopoulos-Kerameus, Varia graeca sacra. St. Petersburg 1909, 213–253. Einige Kapitel wurden neu ediert und mit französischer Übersetzung samt Kommentar versehen von J. Grosdidier de Matons, Trois études sur Léon VI. *TM* 5 (1973) 181–242 (II. Hippocrate et Léon VI : Remarques, 206–228).

[70] Leon VI., Oiakistike diatyposis III 13 (219 Grosdidier de Matons = 234, 35–235, 2 Papadopoulos-Kerameus): Πολύτροπος τῶν δακρύων ἡ βλύσις, εὐφρόσυνος, ἔρωτος θείου, φόβου γεέννης, ἔρωτος ἐμπαθοῦς, δειλίας ἀγῶνος, ἀνελπιστίας, οἰκονομίας, λύπης, ἐλπιζομένου βραδυτῆτος.

[71] Ibid. 235, 12–15.

Zerknirschung und Tränen der Sehnsucht nach Gott mehr oder weniger gleichsetzt[72].

Während J. Grosdidier de Matons in seiner Studie über die „Bemerkungen zur Seelenführung“ zu einer ganzen Reihe von Sentenzen Leons Aphorismen des Hippokrates als Inspirationsquelle nachweisen konnte, wies er bezüglich der Ausführungen zu den Tränen auf keine textlichen Parallelen hin. In ganz ähnlicher Art und Weise nimmt aber ein aus zwei elegischen Distichen bestehendes Tetrastichon, das Ioannes Geometres (2. Hälfte 10. Jh.) zugeschrieben wird, unter dem Titel „Mannigfaltig ist der Tränen Fluß“ zur Vieldeutigkeit der Tränen Stellung: „Tränen der Trauer kenne ich, der Freude und der Liebe, (Tränen) aus Angst und wegen erhofften Ruhms, der Natur, von Gott und (Tränen) um verlorene Tugenden. Du sollst sie erkennen mit Freude und mit Trauer“[73]. Die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Texten sind augenfällig. Der Einleitungssatz verwendet dieselben Wörter wie der Titel des Gedichtes (mit einer geringfügigen Umstellung); am Ende findet sich jeweils eine Aufforderung, Tränen im Sinne der Belehrung richtig zu deuten. Leon unterscheidet neun Arten von Tränen, Ps.-Geometres kennt acht. Die in Leons Text zuerst genannten Beweggründe Freude, Liebe und Angst finden sich im Gedicht nach der Trauer in derselben Reihenfolge. Das Gedicht ist um eine poetische Strukturierung bemüht, daher wird in Z. 1 antithetisch der Trauer die Freude gegenübergestellt, in Z. 2 schlechte Erwartungen guten, womit Angst und Hoffnung gemeint sind, und in Z. 3 Gott der Natur. Dem Gegensatzpaar in Z. 1 folgt die Liebe, demjenigen in Z. 3 die verlorenen Tugenden. Während Leon tatsächlich neun unterschiedliche Arten von Tränen aufzählt, die sich auf ein und derselben Ebene befinden, verwendet das Gedicht Kategorien, die einander überschneiden. Tränen der Natur und Tränen von

[72] Symeon Neos Theologos, Hymnos 4, 84–86 (Kambylis): „Reinige den Schmutz meiner Seele und gib mir Tränen der Reue, Tränen der Liebe, Tränen der Rettung“. Vgl. auch Dinzelbacher, Tränengabe (wie Anm. 23).

[73] Ioannes Geometres (?), Paradisus 60 (*PG* 106,881 A): Ὅτι πολύτροπος ἡ τῶν δακρύων βλύσις: Δάκρυα λύπης οἶδα καὶ εὐφροσύνης καὶ ἔρωτος | ἐλπομένου τε δέους, ἐλπομένου τε κλέους | καὶ φύσεως καὶ θεῖα καὶ ὀλλυμένων ἀρετάων· | ταῦτα δ᾽ ἐπιγνοίης ἡδυμίῃ καὶ ἄχει. Die jüngste Edition dieses Textes durch B. Isebaert, De PARADEISOS van Ioannes Kuriotes Geometres (?). Kritische tekst met inleiding en commentaar. 4 Bde. Dissertation, Gent 2004, war mir leider nicht zugänglich. M. Lauxtermann, der so freundlich war, den betreffenden Abschnitt dieser Studie für mich einzusehen, und dem ich hier dafür herzlich danke, teilte mir mit, daß sich der Autor zu etwaigen textlichen Parallelen dieses Tetrastichons nicht äußert.

Gott bilden zwei grundsätzliche, einander ausschließende Kategorien, wobei die Natur alle vorher genannten Arten von Tränen zusammenfaßt, welche dem den Leidenschaften verhafteten Menschsein entspringen. Die nachgesetzten „verlorenen Tugenden“ dagegen spezifizieren das, was mit göttlichen Tränen gemeint ist: Es ist das Weinen um das verlorene Paradies und über die Sündhaftigkeit des Menschen, also Tränen der Zerknirschung. Aufgrund der Gegenüberstellung der beiden Texte tendiere ich zur Meinung, daß Leon bei der Abfassung seiner Sentenz von einem Text beeinflußt war, der inhaltlich dem Tetrastichon nahestand, also einem der Texte, die dem Paradeisos des Ps.-Geometres zugrunde lagen. Für weitere Aussagen ist das Verhältnis der „Bemerkungen zur Seelenführung“ zum Paradeisos insgesamt genauer zu untersuchen.

Die bisherigen Ausführungen zu den Tränen bieten, so hoffe ich, eine gewisse Hilfestellung zur Eruierung der Emotion, mit der das Weinen jeweils verbunden ist. Aus dem unmittelbaren Kontext oder aus dem Vergleich mit anderen Stellen kann man meist erschließen, um welche Emotion es sich handelt. Trotzdem ist es mir nicht gelungen, die Bedeutung der Tränen an zwei Stellen der Chronographia des Michael Psellos mit Sicherheit festzustellen.

Gegen Ende des langen Exkurses über Psellos’ Gesandtschaft zu dem Rebellen Isaakios Komnenos bricht der zukünftige Kaiser in Tränen aus[74]. Angesichts der soeben erfolgten Machtübernahme hatte Isaakios zuvor Psellos gegenüber seine Bedenken bezüglich der Unbeständigkeit der menschlichen Dinge zum Ausdruck gebracht, woraufhin ihm Psellos versichert, daß Gott richtiges Handeln mit seiner Gunst belohnen werde. Sind es Tränen der Erleichterung, die Isaak vergießt? Offensichtlich sind es Psellos’ Worte, die Isaak zu Tränen rühren. Auch Kaiser Konstantinos Dukas weint, als Psellos ihm, in einer Situation allgemeiner Unentschlossenheit und des Zauderns – Kaiser Isaakios lag im Sterben, war aber noch nicht tot – als erster die einem Kaiser gebührende Verehrung erweist[75]. Sind es Tränen der Dankbarkeit für Psellos’ Einsatz? Tränen als Ausdruck von Dankbarkeit sind jedoch eher ungewöhnlich.

[74] Chronographia VII 42, 1 (Impellizzeri). Vgl. zu dieser Stelle D. R. Reinsch, Die Macht der Rede in der Chronographia des Michael Psellos, in: Odorico–Agapitos–Hinterberger, L’écriture de la mémoire (wie A. 12), und E. Pietsch, Die Chronographia des Michael Psellos. Kaisergeschichte, Autobiographie und Apologie (*Serta Graeca* 20). Wiesbaden 2005, 109.

[75] Chronographia VII Const 12, 3 (Impellizzeri). Vgl. Pietsch, Chronographia 121.

Zu bedenken ist, daß Psellos von beiden Kaisern ein positives Bild zeichnet und sich auch deren Emotionen als etwas Positives in dieses Bild einfügen. Dasselbe gilt aber auch, was die Person Psellos' selbst betrifft. Der Autor stellt sich in seinem Werk durchwegs als eine souveräne Persönlichkeit dar, deren Verstand, Begabung und moralische Gesinnung die übrigen Charaktere bei weitem überstrahlt. Die beiden oben genannten Episoden müssen nicht nur zum Gesamtbild der Kaiser passen, sondern auch zu dem des Psellos, da es sein (rhetorisches) Handeln ist, das die Emotionen des Isaakios und des Konstantinos hervorruft.

Unter den überaus zahlreichen autobiographischen Erwähnungen, die in die Erzählung eingestreut sind, findet sich auch eine, in der Psellos Tränen vergießt[76]. Kaiser Michael V. war vor der aufgebrachten Menge in den Schutz der Hagia Sophia geflohen. Dort traf ihn Psellos an, wie dieser gemeinsam mit seinem Onkel den Altar umschlungen hielt. Als er sah, wie sehr sich die beiden verändert hatten, was ihr Aussehen, aber auch ihre Seele betraf, verrauchte der Zorn, den er gegen sie wegen ihres rücksichtslosen Vorgehens gegen die Kaiserin hegte. Wie vom Blitz getroffen stand er mit offenem Mund vor diesem außergewöhnlichen Anblick: „Dann sammelte ich meine Seele wieder und verdammte unser (= der Menschen) Leben, in dem derartige unerhörte und unbegreifliche Dinge (kaina kai atopa) geschehen. Und dann, als ob mir eine Quelle von innen ersprungen wäre, brach ein unhaltbarer Strom von Tränen aus meinen Augen hervor, und als das Weinen nachließ, endete das *pathos* in Schluchzern.“ Ich glaube nicht in der Annahme fehlzugehen, daß viele Leser diese Tränen als Zeichen des Mitleids mit dem unglücklichen Kaiser interpretieren würden[77]. Eine derartige Interpretation widerspräche aber dem Image, das Psellos von sich selbst entwirft. Michael V. wird als nichtswürdiger Mensch dargestellt, der sein schreckliches Ende samt Blendung verdient hat. Psellos kann mit so einem unwürdigen Emporkömmling kein Mitleid haben. Was Psellos zu Tränen rührt, sind die Vergänglichkeit und Wandelbarkeit jeglichen menschlichen Glücks, wie sie sich im jähen Fall eines Kaisers am deutlichsten zeigt, es ist wiederum *katanyxis*, die die Tränen hervorbringt. Dies aber ist eine positive Regung, die zum untadeligen Charakter des Psellos paßt.

---

[76] Chronographia V 40, 13–16 (Impellizzeri). Vgl. Pietsch, Chronographia 64–65.
[77] So wie etwa Pietsch, Chronographia 64.

Warum und wann ein Mensch weint, ist stark von den Ansichten des soziokulturellen Umfeldes darüber beeinflußt, wann er weinen soll und muß. In der byzantinischen Literatur treten Tränen häufiger auf, als es aus heutiger Sicht zu erwarten wäre, und sind in vielen Fällen anders konnotiert. Grundsätzlich erscheinen Tränen nicht als Zeichen von psychischer Schwäche, sondern sie dienen oft zur positiven Hervorhebung eines Charakters. Lediglich maßloses Weinen wird verurteilt und gilt als eine typisch weibliche Unart[78]. Ich plädiere dafür, die häufige Erwähnung von Tränen in byzantinischen Texten nicht mit dem Verweis auf die Affektiertheit der Autoren oder ihren Hang zu theatralischer Übertreibung abzutun, sondern sie als Ausdruck einer spezifisch byzantinischen Tränenkultur ernst zu nehmen.

An den angeführten Episoden und Textausschnitten kann man verschiedene allgemeine Wesensmerkmale der byzantinischen Emotionen beobachten: Sie sind stark mit Handlungen verbunden und werden oft öffentlich zur Schau getragen; bisweilen sind sie in rituelle Handlungen eingebunden; sie transportieren Botschaften und dienen der öffentlichen Kommunikation; mitunter lassen sich auch kollektive Emotionen beobachten. Emotionen, oder zumindest ihre sichtbare Seite, können bewußt hervorgerufen werden und wie bewußte Handlungen fungieren, die der Erreichung eines Zieles dienen. Dies sind Charakteristika, die der heutigen landläufigen Auffassung von Emotionen widersprechen und daher oft gar nicht erkannt oder falsch interpretiert werden, der Emotionsforschung jedoch durchaus vertraut sind.

---

[78] Vgl. Neophytos Enkleistos, Pentekontakephalon 17, 2–3 (277, 12–278, 8 Soterudes). Niketas Eugeneianos, Drosilla und Charikles 9, 220–227 (Conca). Theodoros Prodromos, Rodanthe und Dosikles 1, 150 (Marcovich). Belthandros und Chrysantza 414–415 (Cupane; siehe dazu den Kommentar von C. Cupane, Romanzi cavallereschi bizantini. Turin 1995, 253, Anm. 53).

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 53–57


Andreas Rhoby

# Spontane Anmerkungen zum „goldenen“ Athen in Byzanz

In *JÖB* 55 (2005) wurde von Alexander Sideras, dem besten Kenner der byzantinischen Totenklage, eine Trostrede des Gregorios Antiochos ediert.[1] Diese Rede, die sich an den Logotheten Michael Hagiotheodorites richtet, wurde anlässlich des Todes der Schwester des Adressaten verfasst. Gegen Ende der Rede kommt Antiochos auf Folgendes zu sprechen: Hagiotheodorites solle sich trotz des Verlustes seiner Schwester damit trösten, dass ihm Gott ein Dasein mit Geschwistern geschenkt habe. Antiochos erwähnt dabei nicht nur die verstorbene Schwester des Hagiotheodorites, sondern auch dessen Bruder, „der wie ein wertvoller Edelstein Anthrax im goldenen Kranz des goldenen Athen eingefügt worden ist“.[2] Bei diesem Bruder handelt es sich um Nikolaos Hagiotheodorites, den Bischof von Athen († 1175).

Die Trostrede des Antiochos wurde von Sideras nicht nur mit einer Übersetzung, sondern auch mit einem ausführlichen Kommentar versehen. Diese Miszelle bezieht sich auf die oben zitierte Passage, die das „goldene“ Athen nennt. Dabei soll nicht nur Sideras' Kommentar genauer unter die Lupe genommen werden, sondern auch ganz allgemein auf das Stichwort des „goldenen“ Athen in Byzanz eingegangen werden.[3]

Im Kommentar zu Zeile 274f. (τῶν χρυσῶν Ἀθηνῶν) weist Sideras ganz richtig auf den Ursprung des „goldenen“ Athen. Erstmals begegnet dieser Ausdruck im Epitaphios des Gregor von Nazianz auf Basi-

[1] A. Sideras, Die unedierte Trostrede des Gregorios Antiochos an den Logothetes Michael Hagiotheodorites. *JÖB* 55 (2005) 147–90 (Text 158–167, dt. Übersetzung 168–178, Kommentar 178–190).

[2] Übers. Sideras, Trostrede 177, griech. Text 167,273–275: … τὸν ὡς ἄνθρακα πολυτίμητον λίθον ἐναρμοσθέντα τῇ χρυσῇ στεφάνῃ τῶν χρυσῶν Ἀθηνῶν.

[3] Das im Folgenden präsentierte Material entstammt v.a. einer vom Verf. zusammengestellten Liste von byzantinischen *Laudes Athenienses*.

leios den Großen.[4] Warum Gregor von Nazianz Athen mit dem Attribut „golden“ versah, kann nicht eindeutig festgestellt werden. Alfred Breitenbach bietet einige Lösungsvorschläge an, die hier nicht näher erläutert zu werden brauchen, merkt aber an, dass keine der von ihm angeführten Lösungen für sich allein befriedigt.[5] Sideras führt zu dem bei Gregor von Nazianz mit ὄντως versehenen χρυσαῖ Ἀθῆναι – die Hinzufügung von ὄντως weist auf eine formelhafte Verwendung des Ausdrucks hin – zwei weitere Stellen an, bei denen diese Phrase begegnet. Er erwähnt richtigerweise einen Brief des Johannes Chortasmenos[6] und weiters eine Stelle bei dem Halosis-Autor Dukas.[7] Dieser zweite Beleg ist insofern interessant, als hier die eigentliche Stadt Athen gar nicht gemeint ist. Betrachtet man nämlich den Text nicht isoliert, sondern in seinem Zusammenhang, so ist hier – auch verdeutlicht durch den Zusatz ἡ βασιλὶς τῶν πόλεων – von Konstantinopel und dessen Einnahme durch Mehmed II. die Rede. Athen steht bei Dukas daher als Synonym für Konstantinopel.[8] Den von Sideras genannten Belegen eines ὄντως χρυσαῖ Ἀθῆναι ist noch ein weiterer hinzuzufügen: Er enstammt dem Brief

---

[4] Grégoire de Nazianze, Discours 42–43. Introduction, texte critique, traduction et notes par J.Bernardi (*SC* 384). Paris 1992, 43,14,4–8 (p.146ff.): Ἐντεῦθεν ἐπὶ τὸ τῶν λόγων ἔδαφος, τὰς Ἀθήνας, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πέμπεται καὶ τῆς καλῆς περὶ τὴν παίδευσιν ἀπληστίας, Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς ὄντως ἐμοὶ καὶ τῶν καλῶν προξένους εἴπερ τινί. Sideras zitiert nach *PG* bzw. nach der alten Edition von Boulenger.

[5] A.Breitenbach, Das „wahrhaft goldene Athen“. Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur (*Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums* 37). Berlin – Wien 2003, 150–153.

[6] H.Hunger, Johannes Chortasmenos (ca. 1370 – ca. 1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text (*WBS* VII). Wien 1969, ep.47,14 (p.202): … ἔρχεται τὰς χρυσᾶς ὄντως Ἀθήνας ὀψόμενος …

[7] Ducas, Istoria turco-bizantină (1341–1462) ed. V.Grecu. Bukarest 1958, 339,13f.: … καὶ τὰς χρυσᾶς ὄντως Ἀθήνας τὰς κοσμούσας τὸν κόσμον, τὴν βασιλίδα τῶν πόλεων εἷλεν. Sideras zitiert nach der alten Ausgabe von Bekker.

[8] Auf einen durchaus ähnlichen Fall treffen wir im „Phlorentios“ des Nikephoros Gregoras: Wie der Autor in einem dem Dialog vorangestellten Scholion bemerkt, hat er im darauffolgenden Text die Namen der Orte und handelnden Personen vertauscht; so wird u.a. Konstantinopel zu Athen, P.M.Leone, Niceforo Gregora. Fiorenzo o intorno alla sapienza. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario. Neapel 1975, 53 (Scholion): Ἰστέον ὅτι ὁ προκείμενος οὗτος διάλογος ἐνηλλαγμένα ἔχει τῶν τε πόλεων καὶ τῶν ἐν αὐτῷ διαλεγομένων τὰ ὀνόματα· Ἀθήνας μὲν γὰρ ὀνομάζει τὸ Βυζάντιον …

eines Makrembolites an den oben erwähnten Bischof von Athen, Nikolaos Hagiotheodorites.[9]

Sideras führt auch die Autoren an, die generell von χρυσαῖ Ἀθῆναι sprechen, und bemerkt richtigerweise, dass diese alle von Gregor von Nazianz und dessen Epitaphios auf Basileios den Großen abhängen. Genannt werden Gregorios Antiochos, Theodoros Hyrtakenos und Michael Choniates, bei dem das Zitat in leicht abgewandelter Form vorkommt (πόλις χρυσῆ).[10]

Sideras meint, dass für χρυσαῖ Ἀθῆναι Belege nur im Nominativ und Akkusativ Plural, jedoch nicht im Genitiv Plural (außer der Stelle in der Trostrede des Antiochos) und Dativ Plural gefunden werden konnten.

Zwar sind die Belege, die zurückgehend auf Gregor von Nazianz den Akkusativ Plural χρυσᾶς Ἀθήνας verwenden, ungleich mehr, es finden sich aber auch zwei weitere Belege, bei denen der Genitiv Plural χρυσῶν Ἀθηνῶν verwendet wird. Dabei handelt es zum einen um eine Stelle aus einem Brief des Euthymios Tornikes an Michael Choniates,[11] zum anderen um die bereits erwähnte Stelle in der Antrittsrede des Michael Choniates.[12] Außerdem gibt es auch zwei Belege im Dativ Plural: Einer entstammt dem berühmten Enkomion auf Nikaia aus der Feder des

---

[9] A.Papadopoulos-Kerameus, Noctes Petropolitanae. St. Petersburg 1913 (Reprint Leipzig 1976), 247,18f.: ὄντως χρυσᾶς τὰς Ἀθήνας εὑρίσκω τῆς σῆς ἁγιωσύνης … Zu diesem Schreiben s.a. A.Rhoby, Miscellanea zu den Briefen des Michael Choniates. *JÖB* 55 (2005) 209–220, hier 219.

[10] Sideras erwähnt jedoch nicht die Stelle aus der Antrittsrede des Choniates in Athen, bei der sehr wohl vom χρυσαῖ Ἀθῆναι die Rede ist, Sp.Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα. Athen 1879/80 (Reprint Groningen 1968), 95,27f.: Κἄν τινες ἡμᾶς ἐμακάρισαν τῆς προστασίας τῶν πολυθρυλήτων καὶ χρυσῶν Ἀθηνῶν … Allg. zu dieser Rede A.Rhoby, Studien zur Antrittsrede des Michael Choniates in Athen. *Göttinger Beiträge zur byzantinischen und neugriechischen Philologie* 2 (2002) 83–111. Eine zweite Stelle von Choniates, die Sideras anführt, nennt ἡ ποτὲ χρυσῆ ζώνη von Athen, Michaelis Choniatae epistulae rec. F.Kolovou (*CFHB* XLI). Berlin – New York 2001, 20,22 (p.24); Sideras zitiert hier die alte Ausgabe von Lampros.

[11] F.Kolovou, Euthymios Tornikes als Briefschreiber. Vier unedierte Briefe des Euthymios Tornikes an Michael Choniates im Codex Buc. Gr. 508. *JÖB* 45 (1995) 53–74, hier 55, A.14: καὶ χάρις δέ σοι πολλὴ τῷ χρυσῷ θύτῃ τῶν χρυσῶν Ἀθηνῶν … Man beachte hier auch das Wortspiel χρυσὸς θύτης - χρυσαῖ Ἀθῆναι! Zwei weitere Belege für das „goldene“ Athen in den Briefen des Euthymios Tornikes an Michael Choniates ebenda 55, A.13 u. 56, A.15.

[12] S. A.10.

Theodoros Laskaris,[13] der andere einem nicht näher datierbaren Teil der so genannten Theosopheia (s.V/VI), die insgesamt nur bruchstückhaft überliefert ist.[14]

Die weiteren Belege für das „goldene Athen", die hier nicht *in extenso* angeführt zu werden brauchen, kulminieren im 12. Jahrhundert und treten vereinzelt auch in der Paläologenzeit auf.[15] Sie begegnen jedoch in der Nachfolge des Gregor von Nazianz schon früher, wie die eben erwähnte Stelle aus der Theosopheia und eine Passage aus einem Brief des Alexandros von Nikaia im 10. Jahrhundert bezeugen.[16]

Der weithin verbreitete Begriff des „goldenen Athen" ist ein weiterer Beweis für das intensive *Fortleben* des Gregor von Nazianz in byzantinischer Zeit. Dass Gregor von Nazianz allgemein und sein Epitaphios auf Basileios den Großen speziell auch über das Ende von Byzanz hinaus rezipiert wurden, beweist eine Stelle aus dem Brief des im späten 17. Jahrhundert tätigen Eugenios Giannoules, der Athen nicht nur als „golden", sondern auch als „Mutter der Wissenschaften" und „gast-

---

[13] Theodorus II Ducas Lascaris ed. A.Tartaglia. München – Leipzig 2000, 3,101f. (p.72): καὶ γὰρ ταῖς χρυσαῖς Ἀθῆναις ἀληθῶς ἦν ποτ' ἦν λόγος εὐθαλής … Der Laskaride ist darauf bedacht, Nikaia als geistiges Zentrum zu etablieren und damit über Athen triumphieren zu lassen.

[14] Theosophorum Graecorum fragmenta iterum rec. H.Erbse. Stuttgart – Leipzig 1995, 130,183f.: Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις Διογένους τοῦ φιλοσόφου ἐν ταῖς χρυσαῖς Ἀθήναις … Allg. zum Text J.Holzhausen, Theosopheia. *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 12/1 (2002) 404f.

[15] Die aus dem Fundus des Verf. noch fehlenden Belege sind folgende: G.Moravcsik, Szent László Leánya és a Bizánci Pantokrator-Monostor (= *A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet Közleményei* 7–8 [1923]). Budapest – Konstantinopel 1923, III 2 (p.43) (s.XII); Eustathius Macrembolites de Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI ed. M.Marcovich. München – Leipzig 2001, A 1,1 (p.1,4); Eustathii Thessalonicensis opera minora magnam partem inedita rec. P.Wirth (*CFHB* XXXII). Berlin – New York 2000, 11,83 (v. Sideras, Trostrede 189, A.122 zitiert); Papadopoulos-Kerameus, Noctes Petropolitanae 161,2 (v. Papadopoulos-Kerameus Euthymios Tornikes zugewiesen, laut A.Sideras, Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend [*WBS* XIX]. Wien 1994, 196f. stammt die Grabrede von Euthymios Malakes).

[16] J.Darrouzès, Épistoliers byzantins du X^e siècle (*Archives de l'orient chrétien* 6). Paris 1960, 18,8f. (p.96): Ἔχομεν δὲ καὶ ἄλλην ἀλγηδόνος ὑπόθεσιν τοῦ τὰς χρυσᾶς Ἀθῆνας ἀηδεῖς φανῆναι τῷ καλῷ Θεοδηγίῳ. Alexandros' Adressat fühlte sich demnach in Athen nicht sehr wohl.

freundlich“ bezeichnet.[17] Das Vorbild Gregor von Nazianz ist auch hier unverkennbar.

Ebenfalls eindeutig von Gregor von Nazianz beeinflusst ist eine Stelle bei Philotheos Kokkinos. Das Raffinierte dabei ist jedoch, dass nicht Athen genannt wird, sondern der lautlich ähnliche Athos, der als „wahrlich golden“, „sehr anmutig“ und „gastfreundlich“ apostrophiert wird.[18]

Das Attribut „golden“ ist freilich nicht das einzige Epitheton, mit dem Athen auch in byzantinischer Zeit versehen wird. Zahlreich sind nicht nur die Belege des ebenfalls auf Gregor von Nazianz zurückgehenden τὸ τῶν λόγων ἔδαφος, sondern die von Pindars berühmtem Fragment herrührenden Bezeichnungen λιπαραί, Ἑλλάδος ἔρεισμα und κλειναί.[19]

---

[17] I.E.Stephanes – N.Papatriantaphyllou-Theodoride, Εὐγενίου Γιαννούλη τοῦ Αἰτωλοῦ Ἐπιστολές. Κριτικὴ Ἔκδοση. Thessalonike 1992, 353,45–50: διὰ τοῦτο ἠναγκάσαμεν τὸν ῥηθέντα νὰ κατέβῃ εἰς τὰς ἔτι καὶ νῦν χρυσᾶς Ἀθήνας …, τὰς Ἀθήνας λέγω τὰς μητέρας τῶν λόγων καὶ πρόξενους τοῖς ἀνθρώποις μυρίων ἀγαθῶν.

[18] D.G.Tsames, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα. Α'· Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι. Thessalonike 1985, 171,12–14: καὶ τῷ καλέσαντι δεσπότῃ προθύμως ἑπόμενος τὸν ἱερὸν Ἄθω καταλαμβάνει, Ἄθω τὸν χρυσοῦν ὄντως καὶ φίλτατον καὶ πρόξενον …

[19] Pind. Dith. Fr. 76 (Snell): ὦ ταὶ λιπαραὶ καὶ ἰοστέφανοι καὶ ἀοίδιμοι,
Ἑλλάδος ἔρεισμα, κλειναὶ Ἀθᾶναι,
δαιμόνιον πτολίεθρον.
Zitiert von Sideras, Trostrede 189, A.122.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 59–78


Dariusz Brodka

# Eustathios von Epiphaneia und das Ende des Weströmischen Reiches

Über Eustathios von Epiphaneia wissen wir wenig.[1] Er ist uns allein aus den Werken des Evagrios Scholastikos und des Johannes Malalas sowie aus der Suda (E. 3374) bekannt. Er stammte aus Epiphaneia in Syrien und lebte um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert.

Eustathios war Verfasser einer Chronik (χρονικὴ ἐπιτομή), die bis 502/503 reichte. Nach Evagrios bestand diese Chronik aus zwei Teilen: Der erste reichte bis zur Eroberung Trojas, der zweite bis zum 12. Jahr der Herrschaft des Anastasios und bis zur Einnahme von Amida durch die Perser (11. Januar 503). Es handelt sich somit um eine Universalgeschichte in annalistischer Form. Die Suda gibt hingegen an, dass die Chronik die Darstellung der Geschichte von Aeneas bis Anastasios bot und in neun *tomoi* geteilt wurde.[2] Der Verfasser des Suda-Artikels verfügte also allein über den 2. Teil der Chronik, der mit Trojas Fall begann (wie Evagrios angibt). Es ist leider nicht bekannt, womit der 1. Teil der

[1] Die Fragmente bei C. Müller, Fragmenta Historicorum Graecorum, Bd. IV. Paris 1841–1872, 138–142. Zu Eustathios vgl. C. Benjamin, Eustathius, *RE* 6 (1909) 1450–1451; J. R. Martindale, The Prosopography of the Later Roman Empire, Bd. II. Cambridge 1980, 435–436; P. Allen, An Early Epitomator of Josephus: Eustathius of Epiphaneia, *BZ* 81 (1988) 1–11; P. Janiszewski, Historiografia późnego antyku (koniec III – połowa VII wieku), in: Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo czasów późnego antyku, Praca zbiorowa pod redakcją E. Wipszyckiej. Warszawa 1999, 167–169. Das Werk des Eustathios existierte noch im 13. Jahrhundert; siehe dazu P. Maas, Eine Handschrift der Weltgeschichte des Eustathios von Epiphaneia. *BZ* 38 (1938) 350. Die Identifikation des Eustathios mit dem Anonymus post Dionem schlägt S. Mazzarino, Sulla storiografia greca intorno alla grande crisi del III secolo d.C. in: S. Mazzarino, Antico, tardoantico ed era constantiniana, Bd. II. Bari 1980, 26–32 und derselbe, L'Anonymus post Dionem e la 'topica' delle guerre romano-persiane 242/4 d.C. –283/(4?) d.C., ibid. 69–103 vor.

[2] Die ganze Chronik war vielleicht in 18 Bücher gegliedert.

Chronik begann. Anhand eines Textfragments chronographischen Inhalts (cod. Paris. gr. 1555 A fol. 5–7), das aller Wahrscheinlichkeit nach Eustathios zuzuweisen ist, hat P. Allen gezeigt, dass Eustathios ein Christ war.[3] Daraus darf man folgern, dass Eustathios' Weltchronik, analog zu vielen anderen byzantinischen Chroniken, mit Adam begann. Aus dem Bericht des Malalas (Malal. 16,9) und des von ihm abhängigen Evagrios (Evagr. HE 3, 37) geht hervor, dass der Tod Eustathios die Feder aus der Hand nahm und die Chronik mitten im römisch-persischen Krieg im 12. Regierungsjahr des Anastasios abrupt endete. Die Bemerkung des Malalas Περὶ οὗ πολέμου Εὐστάθιος ὁ σοφώτατος χρονογράφος συνεγράψατο (Malal. 16, 9) mag darauf hindeuten, dass Eustathios die Absicht hatte, den ganzen Krieg (502–505) darzustellen, und dass er diese Absicht in seinem Werk explizit darlegte.[4] Es ist somit plausibel, dass Eustathios den Krieg aus gewisser zeitlicher Distanz schilderte, und dass Eustathios' Tod nach dem Jahr 505, aber wohl noch unter Anastasios' Herrschaft eintrat.[5] Die Schilderung der Kämpfe des Anastasios gegen Kabades scheint eher einen Abschluss der Chronik zu bilden, als eine selbständige Monographie. Der Bericht über die Regierung des Anastasios könnte demzufolge mehr thematischen als chronologischen Charakter getragen haben. Eustathios legte auf die chronologischen Kalkulationen großen Wert, was sowohl Eustath. Fr. 5, *FHG* IV, 141, als auch die originellen Berechnungen in einem Auszug aus den Werken des Flavius Josephus bestätigen. Möglich ist auch, dass unser Chronist im Angesicht der eschatologischen Erwartungen eine

---

[3] Allen, An Early Epitomator, 5f.

[4] Zur Bedeutung des Eustathios als historische Quelle für den römisch-persischen Krieg vgl. G. Greatrex, Rome and Persia at War, 502–532. Leeds 1998, 61f., 74f. Zu diesem Krieg vgl. auch R.C. Blockley, East Roman Foreign Policy. Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius. Leeds 1992, 86 ff.

[5] Vgl. A. Kazhdan, Eustathios of Epiphaneia, *ODB* II. Oxford 1991, 753–754, und A. Cameron, The Date of Zosimus' History. *Philologus* 113 (1969) 107, die eine zeitliche Distanz voraussetzt. Man hat in der Forschung auch auf die Gewohnheit vieler Historiker hingewiesen, die Zeitgeschichte mit der Herrschaft eines vorangehenden Kaisers abzuschließen. Letzteres würde nahe legen, dass Eustathios unter Justin I. geschrieben hat: vgl. dazu F. Paschoud, Zosime. Histoire Nouvelle, Bd. I. Paris 1971, XIIIf.; W. Goffart, Zosimus, the First Historian of Rome's Fall. *American Historical Review* 76 (1971) 421. Diese Datierung scheint aber zu spät zu sein, denn das Interesse an der Chronologie, das sich wahrscheinlich mit eschatologischen Naherwartungen um 500 verbindet, weist eher auf die Anfänge des 6. Jahrhunderts hin.

neue Zeitrechnung zu entwerfen versuchte.[6] Nach der Suda hat Eustathios neben der Chronik auch noch andere Werke verfasst. Dazu ist wohl ein Auszug (bzw. eine Bearbeitung) aus der „Jüdischen Archäologie“ und dem „Jüdischen Krieg“ des Flavius Josephus zu zählen, in dem die Zeit von Adam bis zur Zerstörung des Tempels durch Titus im Jahr 70 behandelt ist.[7] Die Entstehung dieses Auszuges könnte im Zusammenhang mit der Arbeit an der χρονικὴ ἐπιτομή gestanden haben.[8] Sicher ist, dass die Arbeit des Chronisten in großem Maße auf dem Exzerpieren und Kürzen zahlreicher Quellen beruhte.[9]

Evagrios schätzt die Chronik des Eustathios sehr hoch ein: Er lobt dessen Gründlichkeit, Genauigkeit und guten Stil (Evagr. HE 1,19; 3,26–27, 3, 37; 5,24). Malalas nennt Eustathios hingegen σοφώτατος (Malal. 16, 9). Den Notizen des Evagrios lässt sich entnehmen, dass Eustathios die Geschehnisse der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts – die römisch-persischen Kriege, die Herkunft Zenons und dessen Regierung, die Aufstände von Marcian und Illus, die Errichtung der ostgotischen Herrschaft in Italien durch Theoderich, die Herrschaft des Anastasios – ziemlich genau darstellte. Der Chronist scheint dem Kaiser Zenon feindlich gesinnt gewesen zu sein (vgl. Eustath. Fr. 4, *FHG* IV, 140–141), hatte aber gegenüber Anastasios wohl eine positive Einstellung. Das Werk des Eustathios wurde von den Historikern des 6. Jahrhunderts gelesen und benutzt und übte einen großen Einfluss auf die byzantinische historiographische und chronographische Tradition aus.[10] Als

[6] Vgl. M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. Göttingen 2003, 460.

[7] Dazu Allen, An Early Epitomator, 1–11, die auch den Text samt kritischem Apparat bietet (8–11). Eben dieses Werk (aber selbstverständlich in voller, nicht gekürzter Version) mag Prokopios in einem Exkurs über die Herkunft der Mauren meinen, wenn er sich auf eine *Geschichte der Juden* (ἡ τῶν Ἑβραίων ἱστορία) bezieht (Procop. 4, 10, 17). Einige Ähnlichkeiten (Erwähnung derselben biblischen und mythologischen Personen in ähnlichem chronologischen und thematischen Kontext) lassen sich bei Malalas beobachten (Malal. 4,3; 4,22). Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass die Geschichte der Juden kein selbständiges Werk bildete, sondern einfach Teil der Chronik des Eustathios war. Charax und Diodor, die auch u.a. von Malalas im 4. Buch erwähnt wurden, gehörten zu den Quellen des Eustathios.

[8] Vgl. Allen, An Early Epitomator, 7.

[9] Bei den von Evagrios HE 5, 24 aufgezählten Autoren scheint es sich um die Quellen des Eustathios zu handeln.

[10] Dies betrifft sowohl die Ereignisse im Osten als auch im Westen. Vgl. insbesondere J. Haury, Procopius. Bella I. Lipsiae 1905, ²1963, XIff.; G. Zecchini, Aezio: L’ ultima difesa dell’ occidente romano. Roma 1983; U. Roberto, Sulla tradizione storiografica di Candido Isaurico. *Mediterraneo Antico* 3 (2000) 685–727.

Quelle wurde er von Malalas und Evagrios herangezogen, und wahrscheinlich auch von Prokopios und Theodoros Anagnostes verwendet, aber die wenigen sicheren Informationen erlauben es leider nicht, Leistung und Rezeption des Eustathios eindeutig zu beurteilen.

Im folgenden möchte ich die Aufmerksamkeit auf ein Problem lenken, das noch nicht hinreichend erforscht ist und deshalb noch nicht überzeugend gelöst wurde. Es geht um die Frage, ob die bekannten Zeugnisse, die das Ende des Weströmischen Reiches mit der Absetzung des Romulus Augustulus im Jahr 476 verbinden, tatsächlich, wie allgemein vermutet wird, auf Eustathios von Epiphaneia zurückgehen. Die folgenden Ausführungen gehen von der Grundannahme aus, dass sich Eustathios mit chronologischen Problemen intensiv beschäftigte. Evagrios gibt an, dass Eustathios in seinen Bericht über den Tod Zenons und den Beginn der Herrschaft des Anastasios (im Jahr 491) eine Reihe von chronologischen Berechnungen eingefügt hatte: Ἱστορεῖ δ’ Εὐστάθιος μετὰ τὴν ἀρχὴν τῆς Διοκλητιανοῦ βασιλείας εἰς τὴν Ζήνωνος τελευτὴν καὶ τὴν ἀνάρρησιν Ἀναστασίου ἔτη διελθεῖν ἑπτὰ καὶ διακόσια· ἀπὸ δὲ τῆς Αὐγούστου μοναρχίας ἔτη δύο καὶ τριάκοντα καὶ πεντακόσια πρὸς μησὶν ἑπτά· ἀπὸ δὲ τῆς Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος ἀρχῆς ἔτη δύο καὶ τριάκοντα καὶ ὀκτακόσια ὁμοίως πρὸς μησὶν ἑπτά· ἐκ δὲ τῆς Ῥωμαίων καὶ Ῥωμύλου βασιλείας ἔτη δύο καὶ πεντήκοντα (add. καὶ διακόσια) καὶ χίλια καὶ πρός γε μῆνας ἑπτά· ἀπὸ δὲ ἁλώσεως Τροίας ἔτη ἓξ καὶ ὀγδοήκοντα καὶ ἑξακόσια καὶ χίλια πρὸς μησὶν ἑπτά (Evagr. HE 3, 29 = Eustath. Fr. 5, *FHG* IV, 141). Die Platzierung dieses Passus innerhalb der Chronik des Eustathios ist recht auffällig, sie unterstreicht die große Bedeutung der Herrschaft des Anastasios und bestimmt deren Platz in der Struktur der Universalgeschichte. Bis zum Regierungsantritt des Anastasios sind also

– seit dem Regierungsantritt Diokletians (284) 207 Jahre vergangen,
– seit demjenigen des Augustus (43/42 v. Chr.) 532 Jahre und 7 Monate,
– seit Alexander dem Großen (343/342 v. Chr.) 832 Jahre und 7 Monate,[11]
– seit Romulus (563/2 oder 763/762 v. Chr.)1052 oder 1252 Jahre und 7 Monate,

[11] Diese Angabe ist möglicherweise korrupt. Eustathios wollte sich wahrscheinlich auf den Beginn der Herrschaft Alexanders beziehen.

– seit der Einnahme Trojas (1197/1196 v. Chr.) 1686 Jahre und 7 Monate.[12]

Es ist unklar, ob Evagrios den ganzen chronologischen Passus des Eustathios hier heranzieht, oder nur einen Teil. Die Mehrheit dieser Zählungen hat einen profanen Charakter, nur der Bezug auf Diokletian war aus der christlichen Perspektive für die so genannte Märtyrer-Ära wichtig. Auffällig ist, dass die chronologischen Kalkulationen an einer ähnlichen Stelle auch bei Malalas (Malal. 15, 16) und Theophanes (Theoph. 136) vorkommen.[13] Die moderne Forschung hat bereits erkannt, dass die Berechnungen des Eustathios im Zusammenhang mit den weit verbreiteten Endzeiterwartungen zu Beginn des 6. Jahrhunderts gestanden haben könnten. Auf der Basis chiliastisch beeinflusster 6000-Jahr-Spekulationen wurde die Endzeit in die Phase um 500 gesetzt.[14] Im Prinzip sind die Berechnungen des Eustathios ziemlich präzis; zeitliche Verschiebungen lassen sich nur in der mythischen und griechischen Geschichte beobachten.

Im Fall des wichtigsten Datums, d.h. bei der Bestimmung der Jahreszahl „seit Romulus“ taucht ein echtes Problem auf. Es ist nicht völlig klar, was mit den Worten ἐκ δὲ τῆς Ῥωμαίων καὶ Ῥωμύλου βασιλείας gemeint ist: Handelt es sich hier wirklich um den Beginn der Herrschaft des Romulus und im allgemeinen um die Anfänge der Königsherrschaft

---

[12] Der Zusatz „und 7 Monate“ rekurriert auf die Indiktionen-Datierung, vgl. dazu The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus, translated with introduction by M. Whitby. Liverpool 2000, 165f. A. 92

[13] In diesen Texten gibt es nur eine einzige Analogie: 207 Jahre seit Diokletian zieht Theophanes heran. Der Text des Malalas ist an dieser Stelle wohl gekürzt (dazu Meier, 452ff.). Zur Chronologie bei Malalas Meier 454ff., dazu vgl. auch E. Jeffreys, Chronological Structures in Malalas' Chronicle, in: Studies in John Malalas, ed. by E. Jeffreys, B. Croke and R. Scott. Sydney 1990, 111–166. Eustathios könnte das chronologische Denken des Malalas beeinflusst haben: zur Benutzung des Eustathios durch Malalas vgl. E. Jeffreys, Malalas' Sources, ibid. 180.

[14] Zur Endzeitstimmung und zu den chronologischen Auffassungen, die durch derartige Stimmungen generiert wurden, vgl. Meier, 45ff., 443ff., insbesondere 460 ff., der diese Passage gerade in diesem Kontext betrachtet. Vgl. auch W. Brandes, Anastasios ὁ δίκορος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500. *BZ* 90 (1997) 24–63. Aus der Analyse des cod. Paris. gr. 1555A fol. 5–7 (dazu vgl. Allen, An Early Epitomator, 1–11) gewinnt man, wenn man einmal von der korrupten Überlieferung der Zahlenangaben absieht, den Eindruck, dass Eustathios auch ein originelles chronologisches System hätte darlegen können, das kein nahes Weltende vorausgesetzt hätte. Vgl. auch B. Croke, Byzantine Chronical Writing. The Early Development of Byzantine Chronicles, in: Studies in John Malalas (wie oben, Anm. 13) 35.

in Rom, oder meint Eustathios das Ende der Königsherrschaft in Rom? Zu der ersten Lösung neigte C. Müller, der Herausgeber der *FHG*, zur zweiten M. Whitby in seiner englischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Evagrios.[15] Es gibt mehrere Erklärungsmöglichkeiten dieses Dilemmas. Wenn die Lesart „1052“ korrekt ist und Evagrios die Jahre seit dem Ende der Königsherrschaft (563/2 v. Chr.) zählt, wären die Angaben von 1052 Jahren seit dem Ende der Königsherrschaft und 1303 Jahren seit Romulus bis Romulus Augustulus in Evagr. HE 2,16 (und damit das Datum 828 v. Chr. für die Gründung Roms) in gewissem Maße innerlich kohärent und es ergäbe sich eine Dauer von 266 Jahren für die Monarchie in Rom – eine Zahl, die um über 20 Jahre von der kanonischen Zeitkalkulation abweicht. Es läge dann nahe, dass sich Evagrios auch in HE 2, 16 auf dieselbe Quelle, d.h. auf Eustathios gründet.[16] Man kann jedoch sehr ernsthafte Einwände gegen diese Lösung erheben. Die Deutung von ἐκ δὲ τῆς Ῥωμαίων καὶ Ῥωμύλου βασιλείας im Sinne von „seit den römischen Königen und seit Romulus“, wie Whitby das vorschlägt,[17] ist eigentlich kaum anzunehmen, denn es ist nicht klar, warum die Person des Romulus im Zusammenhang mit dem Ende der Monarchie genannt wird. Es ist zwar denkbar, dass Evagrios den Text des Eustathios ungeschickt gekürzt und die Information über die Herrschaft des Romulus mit der Kalkulation ab dem Ende der Könige verbunden hat, aber dies setzt voraus, dass Evagrios selbst die Tatsachen und Zahlenangaben in Unordnung gebracht hätte, und dann wäre ein konfuses, innerlich uneinheitliches Nebeneinander von Tatsachen und Daten zu erwarten, und keine kohärente und insgesamt stimmige Darstellung. Die Erklärung für die Inkonsequenzen in dieser Passage wäre somit auf das Versehen des Evagrios zurückzuführen.

Plausibler erscheint eine fehlerhafte Zahlenüberlieferung – sei es durch Evagrios selbst oder durch einen späteren Kopisten. Man darf annehmen, dass Evagrios nichts verwechselt hat, sondern nur die Zahl der Hunderter verloren gegangen ist. Die Jahreszahl 1052 ist im Licht der textkritischen Überlegungen leicht in 1252 zu korrigieren, und diese Zahl stand aller Wahrscheinlichkeit nach bei Eustathios.[18] In diesem Fall würde die Gründung Roms auf das Jahr 763/2 v. Chr. fallen. Dieses

---

[15] Müller, *FHG*, Bd. IV, 141; Whitby, 165, A. 92.

[16] Damit müsste man annehmen, dass die Feststellung des Endes des weströmischen Reiches im Jahr 476 tatsächlich auf Eustathios zurückgeht.

[17] So Whitby, 165 „from Roman kings and Romulus“.

[18] Diese Korrektur bereits bei Müller, Eustath. Fr. 5, *FHG* IV, 141: [ add. καὶ διακόσια].

Datum ist zwar nicht kanonisch, aber in vollem Maße annehmbar. Die Feststellung ἐκ δὲ τῆς Ῥωμαίων καὶ Ῥωμύλου βασιλείας kann man somit wörtlich verstehen: „seit der königlichen Herrschaft der Römer und des Romulus", d.h. „seit Beginn der Herrschaft". Das ist auch deshalb plausibler, weil der Regierungsantritt eines Herrschers (Diokletian, Augustus, (?) Alexander) in den meisten Fällen einen Bezugspunkt bei den chronologischen Kalkulationen des Eustathios bildet, und es ist wenig wahrscheinlich, dass Eustathios in diesem Fall nach dem umgekehrten Verfahren gehandelt haben sollte, d.h. die Zeit seit dem Endpunkt der Herrschaft berechnete. Selbst wenn man eine solche Inkonsequenz in Betracht zöge, wäre die Gestalt des Romulus in diesem Kontext in jedem Fall ziemlich unsinnig. Überprüft man alle Argumente und Gegenargumente, so kommt man zu dem Schluss, dass sich die Bezeichnung ἐκ δὲ τῆς Ῥωμαίων καὶ Ῥωμύλου βασιλείας auf den Regierungsantritt des Romulus und die Anfänge der Monarchie in Rom beziehen muss. Es ist somit davon auszugehen, dass wir an dieser Stelle (d.h. Evagr. HE 3, 29) mit einer leicht korrupten (1052 statt 1252) Zahlenüberlieferung zu tun haben, und nicht, dass Evagrios ursprüngliche Zahlenangaben, Personen und Tatsachen verwechselt hat.

Die Frage nach der Herkunft der Notiz, dass das weströmische Reich mit der Absetzung des Romulus Augustulus untergegangen sei, hat in der modernen Forschung viele Kontroversen ausgelöst.[19] Zum ersten Mal findet sich diese Information bei Marcellinus Comes in seiner lateinischen Chronik, deren erste Fassung in Konstantinopel 518/519 entstand. Ähnliche Notizen findet man später auf Griechisch bei Evagrios, dessen Kirchengeschichte bald nach 594 abgefasst worden ist, und dann bei Theophanes. Im allgemeinen wird angenommen, dass diese Äußerung auf Eustathios von Epiphaneia zurückgeht.[20] Diese These bedarf

---

[19] Nach M.A. Wes, Das Ende des Kaisertums im Westen des Römischen Reiches. 's Gravenhage 1967, 74 ff., übernahm Marcellinus diese Information aus der verlorenen „Historia Romana" des Symmachus, Konsul von 485 und Schwiegervater des Boethius, sie spiegle somit die Sicht der weströmischen Senatsaristokratie wider. Obwohl diese Auffassung auch im Westen hätte vertreten werden können, hat B. Croke, A.D. 476: The Manufacture of a Turning Point. *Chiron* 13 (1983) 81–119 gezeigt, dass die Chronik des Marcellinus aus der östlichen Perspektive geschrieben ist und die Meinungen der östlichen Eliten darstellt. Vgl. auch A. Demandt, (Rez.), *BZ* 62 (1969) 96–101.

[20] Vgl. L. Várady, Jordanes-Studien. Jordanes und das „Chronicon" des Marcellinus Comes – Die Selbständigkeit des Jordanes. *Chiron* 6 (1976) 466 ff., 477f. Dieser These liegt lediglich die Beobachtung zugrunde, dass Eustathios eine besondere Vorliebe für chronologische Rechnungen gehabt und auf die Angabe der Dauer der

jedoch einer Revision, weil sich die Informationen bei Eustath. Fr. 5, *FHG* IV, 141 weder mit Marcellinus Comes (a. 476) noch mit Evagrios (HE 2, 16) in Einklang bringen lassen.

Im folgenden sollen beide genannten Passagen noch einmal genau überprüft werden. Weil Evagrios das Werk des Eustathios zweifellos las und benutzte, lenken wir unsere Aufmerksamkeit zuerst auf die Aussage des Evagrios und dessen Bewertung des Jahres 476: Ῥωμύλλος ὁ ἐπίκλην Αὐγουστοῦλος, ὃς ἔσχατος τῆς Ῥώμης αὐτοκράτωρ κατέστη, μετὰ τρεῖς καὶ τριακοσίους καὶ χιλίους ἐνιαυτοὺς τῆς Ῥωμύλου βασιλείας. Μεθ' ἣν Ὀδόακρος τὰ Ῥωμαίων μεταχειρίζεται πράγματα, τῆς μὲν βασιλέως προσηγορίας ἑαυτὸν ἀφελών, ῥῆγα δὲ προσειπών (Evagr. HE 2, 16). Die Angabe „1303 Jahre seit Romulus' Regierung" ist ziemlich überraschend und auf keinen Fall typisch. Eine Textverderbnis kommt nicht in Frage, denn sowohl Evagrios als auch Theophanes bieten übereinstimmend dieselbe Zahl 1303 (vgl. Teoph. 119).[21] Anzunehmen ist somit, dass es eine griechische Quelle gab, welche die Dauer des Römischen

Regierungen großes Gewicht gelegt habe. Deswegen seien alle chronologischen Berechnungen zum Jahr 476 auf Eustathios zurückzuführen. Ein anderes Argument stützt sich darauf, dass Eustathios das weströmische Reich mit der Stadt Rom identifizierte. Vgl. auch A. Demandt, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt. München 1984, 72, 220; J. Martin, Spätantike und Völkerwanderung. München ²1990, 169. S. Krautschick, Zwei Aspekte des Jahres 476. *Historia* 35 (1986) 344–371 betont hingegen die Rolle des Marcellinus Comes und verbindet die Vorstellung vom Untergang des weströmischen Reiches mit der justinianischen Propaganda, die auf diese Weise die Rückeroberung Italiens habe legitimieren wollen. Obwohl Krautschick den eventuellen Einfluss des Eustathios auf Marcellinus nicht ausschließt, konkludiert er mit Recht, Marcellinus stehe das Urheberrecht für das Epochenjahr 476 und dessen Tradition zu (366f.). B. Croke, A.D. 476, 147 und derselbe, Count Marcellinus and His Chronicle. Oxford 2001, 192f. rechnet auch mit der Möglichkeit, dass Marcellinus von Eustathios in diesem Punkt abhängt. Vgl. ferner G. Zecchini, Ricerche di storiografia latina tardoantica. Roma 1993, 77f. Eustathios als Quelle wird hingegen von G. Gaggero, La fine dell' impero romano nell' interpretazione di Procopio, in: Studi in onore di A. Biscardi V. Milano 1984, 91f., A. 7f. abgelehnt.

[21] Der spätere Bericht des Theophanes enthält mehr Details. Es ist daher anzunehmen, dass beide Berichte hier aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen. Eine Abhängigkeit des Theophanes von Evagrios kommt nicht in Frage (Vgl. P. Allen, Evagrius Scholasticus the Church Historian. Leuven 1981, 138). Diese Quelle muss die Dauer des Römischen Reiches im Westen auf 1303 Jahre festgesetzt haben. Nach diesem Berechnungsmodell würde die Gründung Roms auf das Jahr 828 v. Chr. fallen. Es handelt sich also nicht um einen Fehler des Evagrios (gegen Whitby, 99).

Reiches im Westen auf 1303 Jahre berechnete.[22] In Anlehnung an die Ergebnisse unserer textkritischen Ausführungen zu Evagr. HE 3, 29 kann man nun die Jahreszahl 1303 mit den Berechnungen des Eustathios für das Jahr 491 (Eustath. Fr. 5, *FHG* IV, 141 = Evagr. HE 3, 29) vergleichen: Es gibt eine offensichtliche Unstimmigkeit zwischen Evagr. HE 3, 29 (= Eustath. Fr. 5, *FHG* IV, 141) und Evagr. HE 2, 16. Hinter den chronologischen Angaben stehen zwei unterschiedliche Berechnungsmodelle. Nach Eustathios sind 1252 Jahre von Romulus bis zum Tod Zenons und zum Herrschaftsantritt des Anastasios (491) vergangen. Dementsprechend müsste die Zahl 1237 für das Jahr 476 gelten, aber mit Sicherheit nicht 1303. Unter Berücksichtigung dieser chronologischen Unstimmigkeiten kommt man zum Schluss, dass die Information über das Ende des weströmischen Reiches mit der Absetzung des Romulus Augustulus letztlich nicht auf Eustathios von Epiphaneia zurückgeht, sondern aus einer anderen Quelle stammt, die sich an einem anderen chronologischen Modell orientierte als demjenigen, das Eustathios verwendete.[23]

Dass im Byzanz des frühen 6. Jahrhunderts mindestens zwei Traditionen über den Untergang des weströmischen Reiches existierten, zeigt der Vergleich der späteren historiographischen Texte,[24] die sich insbesondere in der Reihenfolge der nach Petronius Maximus regierenden weströmischen Kaiser deutlich unterscheiden: In der ersten Tradition sind Evagrios (Evagr. HE 2, 7) und Theophanes (Theoph. 109) verwur-

[22] Gaggero, 92 A. 8 bemerkt auch die Inkongruenz der chronologischen Angaben zwischen Evagr. HE 2, 16 und 3, 29 und meint, Evagrios habe selbständig diese Nachricht konzipieren können und habe sie dann in einen aus Eustathios' Chronik entlehnten Passus eingeschoben. Gegen diese Ansicht spricht die Tatsache, dass Theophanes wahrscheinlich nicht von Evagrios abhängig ist. Mit Sicherheit darf man jedoch annehmen, dass nicht alle Zeitangaben bei Evagrios auf Eustathios zurückzuführen sind, weil sich einige auch auf den Zeitraum beziehen, den Eustathios nicht mehr erlebte: vgl. z.B. die Berechnungen im Zusammenhang mit dem Herrschaftsantritt des Maurikios (Evagr. HE 5, 23).

[23] Zecchini, Ricerche, 79 vermutet, dass Theodoros Anagnostes eine gemeinsame Quelle von Evagrios und Theophanes gewesen sei. Man kann jedoch nicht ausschließen, dass derartige Erwägungen bereits bei Ur-Malalas erschienen, der ohne Zweifel versuchte, die üblichen Chronologien zu korrigieren. Gerade Malalas (unabhängig von Marcellinus Comes) hätte das Jahr 476 als Endpunkt des Hesperium imperium betonen können, um zu zeigen, dass dieses Geschehnis keine apokalyptischen Folgen nach sich zog. Dies würde einer Korrektur chronologisch-eschatologischer Modelle entsprechen, wie sie bei Malalas zu finden ist. Zur Neukonzeption chronologisch-eschatologischer Modelle bei Malalas vgl. Meier, 443–460.

[24] So mit Recht Zecchini, Aezio, 46f.

zelt.[25] Sie verwechseln teilweise die Reihenfolge der Kaiser und liefern fehlerhafte Berechnungen für die Dauer einiger Regierungen: Petronius Maximus, Maiorian (2 Jahre), Avitus (?8 Monate /2 Jahre), Libius Severus.[26] Richtig zählen sie hingegen die letzten Kaiser auf: Anthemius, Olybrius, Glycerius, Iulius Nepos, Romulus Augustulus (Evagr. HE 2, 16 und Theoph. 118–119). Die zweite Tradition bilden Prokopios von Kaisareia (Procop. 3, 1, 1–17: Anthemius, Olybrius, (?) Maiorian, Iulius Nepos, Glycerius, Romulus Augustulus) und Malalas (Malal. 14, 45: Anthemius, Olybrius, Maiorian, Iulius Nepos).[27] Die Tradition von Evagrios/Theophanes ist also in der Reihenfolge der weströmischen Kaiser, die in den Jahren 455–465 herrschten, sehr fehlerhaft, bietet aber für die Jahre 467–476 die richtigen Angaben. Es ist eben diese Tradition die auch das Ende des weströmischen Reiches in das Jahr 476 datiert. Die Tradition von Prokopios/Malalas ist dagegen für die 50er und 60er Jahre korrekt, schiebt aber Maiorian zwischen Olybrius und Nepos ein und sagt nichts über das Ende des weströmischen Reiches nach dem Sturz des Romulus Augustulus. Es ist schwierig mit letzter Sicherheit zu entscheiden, welche der beiden Traditionen unmittelbar

---

[25] An einer anderen Stelle gibt jedoch Theophanes richtig an, dass Severus ein Nachfolger Maiorians war (Theoph. 112 ). Dies muss aus anderer Quelle stammen; Theophanes schöpft also auch aus der zweiten Tradition, die bessere Informationen über den Westen geliefert hat.

[26] Zwischen Evagr. HE 2,7 und Theoph. 109 bestehen gewisse chronologische Unterschiede, die entweder auf persönliches Eingreifen eines der beiden Historiker, oder auf korrupte Textüberlieferung bei Evagrios (die Notiz über Avitus ist offensichtlich korrupt) zurückzuführen sind. Die Stelle, wo die Angabe von 8 Monaten für die Regierung des Avitus wohl erscheint (diese Berechnung war wahrscheinlich auch bei Priskos), betrachtet U. Roberto, Prisco e una fonte romana del V secolo. *Romano-Barbarica* 17 (2000–2002) 145 als Indiz dafür, dass Evagr. HE 2,7 die Tradition von Priskos durch Vermittlung des Eustathios vertrete. Es ist jedoch wenig plausibel, dass die falsche Reihenfolge der weströmischen Kaiser der Jahre 455–465 aus Eustathios stammt, wenn dieser das historische Werk des Priskos benutzt und exzerpiert hat.

[27] Weder Prokopios (Procop. 3, 7, 15–17; 5,1,1–8) noch Malalas (Malal. 14, 45; 15,9) bringen die Absetzung des Romulus Augustulus mit dem Untergang des weströmischen Reiches in Zusammenhang. In beiden Fällen fehlt die ausdrückliche Bezugnahme auf das Ende Westroms im Jahr 476. Zum Niedergang des weströmischen Reiches im Urteil des Prokopios vgl. Gaggero, 87ff.; zur historischen Perspektive des Prokopios vgl. D. Brodka, Prokopios von Kaisareia und Justinians Idee der „Reconquista". *Eos* 86 (1999) 243–255 und derselbe, Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes. Frankfurt am Main 2004, 148ff.

auf Eustathios zurückgeht, weil sowohl Malalas als auch Evagrios dessen Werk verwendeten.[28] Wenn Eustathios seine Informationen über die westlichen Angelegenheiten aus Priskos von Panion schöpfte, sollte er keine größeren Fehler in einem Bericht begehen, dem Priskos zugrunde lag, d.h. in der Geschichte des Westens bis zum Tod des Anthemius (472). Dies legt nahe, dass es die Tradition von Prokopios/Malalas ist, die sich auf Eustathios (und dadurch indirekt auf Priskos) gründet.[29]

Beachtenswert sind einige Unterschiede zwischen Prokopios und Malalas. Prokopios begeht grundsätzlich geringe Fehler. Er verwechselt die Reihenfolge der Regierungen von Nepos und Glycerius. Wenn Eustathios hier als Quelle diente, so lässt sich die Erklärung für diesen Irrtum leicht finden. Priskos, dessen Werk wohl mit dem Tod Leos I. im Jahr 474 endete, konnte die Ereignisse im Westen in den Jahren 473/4 nicht berücksichtigen und daher seinen Bericht über den Westen mit dem Tod des Anthemius abschließen.[30] Aus diesem Grund konnte Eustathios über keine zuverlässige Informationsquelle für die Geschehnisse im Westen nach 472 verfügen, selbst wenn er das Werk des Priskos

[28] Prokopios stützte sich wahrscheinlich auf Eustathios bei der Darstellung der Belagerung Amidas 502 und teilweise auch in der Geschichte des Westens im 5. Jahrhundert.

[29] Prokopios könnte das Werk des Priskos auch direkt benutzt haben. Dasselbe gilt auch für Evagrios, der sich an einigen Stellen (aber nur bei der Darstellung der Ereignisse im Osten) auf Priskos beruft.

[30] Es ist nicht plausibel, dass Priskos solche Fehler beging. Es gibt hingegen (wie oben betont) die Möglichkeit, dass Priskos seine historische Darstellung im Westen mit dem Tod des Anthemius 472 und im Osten mit dem Tod Leos I. beendete (Ähnliches lässt sich bei Ammian beobachten, der seinen Bericht über den Westen mit dem Tod Valentinians I. abschließt, und denjenigen über den Osten mit dem Tod des Valens). Prisc. Fr. 65, *FCH* ist unsicher und geht m.E. nicht auf Priskos zurück (vgl. R.C. Blockley, The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, Bd. I. Liverpool 1981–1983, 50; siehe ferner G. Moravcsik, Byzantinoturcica I. Berlin 1958, 481). Würde hingegen Fr. 65, *FCH* von Priskos stammen, müsste man annehmen, dass entweder Eustathios oder Prokopios den Bericht des Priskos fehlerhaft gekürzt und paraphrasiert hätten (Gaggero, 96 nimmt an, Prokopios habe sich hier auf eine schlecht informierte Quelle gestützt). Dass die Verwechslung der Reihenfolge erst auf Prokopios zurückgeht, liegt schon deshalb nahe, weil er auf die weströmischen Kaiser ohnehin kein größeres Gewicht legt (vgl. Procop. 3, 7,16–17: βασιλεῖς μέντοι καὶ ἄλλοι πρότερον ἐν τῇ ἑσπερίᾳ γεγόνασιν, ὧνπερ τὰ ὀνόματα ἐξεπιστάμενος ὡς ἥκιστα ἐπιμνήσομαι. χρόνον τε γὰρ αὐτοῖς τῇ ἀρχῇ ὀλίγον τινὰ ἐπιβιῶναι καὶ ἀπ᾽ αὐτοῦ λόγου ἄξιον οὐδὲν πεπραχέναι ξυνέπεσε). Prokopios interessiert sich erst für die Umstände, unter denen Odoaker an die Macht in Italien gelangte, und für die Herrschaft der Ostgoten (vgl. den ausführlichen, umfangreichen Bericht in Procop. 5,1).

benutzte. Damit sind die Fehler in der Chronologie der weströmischen Kaiser (nach dem Tod des Anthemius) geklärt. Was hingegen Maiorian anbelangt, so ist darauf hinzuweisen, dass erst Malalas die Abfolge der Regierungen verwechselte, was möglicherweise auf ein Missverständnis seiner Vorlage zurückzuführen ist. Bei Prokopios wird Maiorian nach einer Bemerkung über Olybrius erwähnt, und die Erzählung über Maiorian fungiert als bloßer Exkurs. Der Historiker betont selbst, dass Maiorian in früheren Zeiten herrschte (Procop. 3, 7, 4: Μαϊορίνου …, ὃς δὴ πρότερον ἔσχε τὸ ἑσπέριον κράτος). Die in großem Maße anekdotische und legendäre Erzählung über Maiorian ist wohl direkt auf Eustathios zurückzuführen, während Eustathios sie als eine Art von rhetorischer Erweiterung in den exzerpierten Priskos-Text einschob.[31] Malalas fand sich wohl in der Menge der Informationen und in den sich verändernden literarischen Konventionen nicht zurecht und nahm einfach an, dass Maiorian nach Olybrius herrschte, ohne die Notiz über das „früher“ (πρότερον) zu berücksichtigen.

Mit Sicherheit kann man hingegen annehmen, dass die Tradition von Evagrios/Theophanes nicht unmittelbar auf Priskos zurückgeht, weil sowohl die Reihenfolge als auch die Dauer der einzelnen Regierungen absurd sind. Deswegen ist es wenig plausibel, dass Eustathios den zentralen Teil von Priskos' Werk so fehlerhaft exzerpiert hätte. In diesem Fall muss es eine andere Quelle gegeben haben.[32] Obwohl wir bei unseren Überlegungen weitgehend auf Vermutungen angewiesen sind, die nur am Grad ihrer Plausibilität und innerer Kohärenz beurteilt werden können, scheint es, dass unsere Untersuchung einige befriedigende Ergebnisse gebracht hat. Es ist anzunehmen, dass sich Eustathios in seinem Bericht über die weströmischen Kaiser auf Priskos stützte und deswegen für die Jahre 455–472 keine größeren chronologischen Fehler beging, obwohl er seine Erzählung mit verschiedenen Anekdoten ausschmückte. Dadurch lässt sich die Anwesenheit Maiorians zwischen Olybrius und Nepos erklären, die aber einen anekdotischen und nicht chronologischen Charakter hatte, wie sich aus Prokopios ergibt. Die Ereignisse im Westen nach dem Tod des Anthemius stellten hingegen ein ernstes Problem dar, weil Eustathios hier nicht mehr über so gute Quellen wie Priskos verfügte. Daraus resultieren dann die einschlägigen Irrtümer bei Prokopios. Möglicherweise gab es eine ähnliche Passage

---

[31] Zu den Quellen dieser Passage vgl. auch Haury, XIX und B. Rubin, Prokopios von Kaisareia. Stuttgart 1954, 133f.

[32] Zecchini, Aezio, 59f. schlägt Theodoros Anagnostes vor.

bei Ur-Malalas. Gerade diese Tradition (d. h. Prokopios/Malalas), die auf Eustathios zurückzugehen scheint, misst der Absetzung des Romulus Augustulus 476 keine größere historische bzw. ideologische Bedeutung bei. Diese Bedeutung wird hingegen durch die Tradition von Evagrios/Theophanes hervorgehoben, die für die Jahre 455–472 weniger zuverlässig ist, aber über bessere Informationen über die Zeit nach Anthemius verfügt.

Die nächste in unserem Kontext relevante und in ihrer Interpretation strittige Passage ist eine Bemerkung in der Chronik des Marcellinus Comes zum Jahr 476: „Hesperium Romanae gentis imperium, quod septingentesimo nono urbis conditae anno primus Augustorum Octavianus Augustus tenere cepit, cum hoc Augustulo periit, anno decessorum regni imperatorum quingentesimo vigesimo secundo, Gothorum dehinc regibus Romam tenentibus“ (Marc. Com., 476).[33] Auch in diesem Fall haben wir es mit chronologischen Angaben zu tun: Marcellinus Comes berechnet die Dauer des Kaisertums von Augustus bis zur Absetzung des Romulus Augustulus auf 522 Jahre und bestimmt das Jahr 709 a.U.c. (ab Urbe condita) als den Anfang der Regierung des Augustus. Für die Dauer des Römischen Reiches im Westen nimmt er somit 1231 Jahre an. Auch diese Zahlenangaben divergieren von denjenigen des Eustathios: Nach der hypothetischen Kalkulation des Eustathios müssen seit dem Herrschaftsantritt des Augustus bis zum Sturz des Romulus Augustulus 517 Jahre vergangen sein, und nicht 522. Auch die Summe 1231 lässt sich mit den Zahlenangaben des Eustathios nicht in Einklang bringen. Laut Zecchini verwechselte Marcellinus Comes an dieser Stelle zwei verschiedene Informationen: Die Zählung 522 stamme von Eustathios, habe sich aber ursprünglich auf den Tod des Iulius Nepos im Jahr 480 bezogen. Marcellinus habe dann die Nachrichten von Symmachus (Sturz des Romulus Augustulus) und von Eustathios (Jahreszahl bis zum Tod des Nepos) unrichtig miteinander verbunden.[34] Diese Hypothese setzt voraus, dass Marcellinus Comes unterschiedliche

[33] Ähnliche Notizen erscheinen später bei Jordanes (*Romana*, 344 und *Getica* 242).

[34] Zecchini, Ricerche, 76ff. Hätte Eustathios tatsächlich den Untergang des Weströmischen Reiches mit dem Tod des Nepos in Zusammenhang gebracht, so müsste man auch annehmen, dass Evagrios auf ähnliche Weise wie Marcellinus Comes unterschiedliche Ereignisse und Zahlenangaben durch einander gebracht hätte. Dies scheint wenig plausibel zu sein. Vgl. auch die berechtigte Kritik an der These von Zecchini bei Croke, Count Marcellinus, 192.

Informationen gedankenlos zusammensetzte.[35] Die radikale These von Zecchini ist wenig überzeugend. Den Ausgangspunkt für die Analyse sollte nämlich das Datum der Gründung Roms bilden, und nicht das typische Datieren des Regierungsantritts des Augustus, das in der byzantinischen Chronographie zu finden ist.[36] So stellt sich die Frage, welches Datum Marcellinus Comes für die Gründung Roms angenommen hat. Die Antwort lässt sich aus dem Proömium ablesen, in dem sich Marcellinus auf die Autorität des Hieronymus und Eusebios beruft. Weil die Chronik in der lateinischen Sprache verfasst ist, soll man die Aufmerksamkeit besonders auf Hieronymus lenken.[37] Hieronymus datiert die Gründung Roms nicht auf das Jahr 753 v.Chr. Nach den Kalkulationen des Eusebios fällt die Gründung auf das Jahr 752 v.Chr., Hieronymus hingegen nimmt das Jahr 755 v. Chr. an.[38] Wenn man vom Jahr 476 ausgeht und dann davon die Summe der Zahlenangaben des Marcellinus (522+709) abzieht, gelangt man zum Datum des Hieronymus (756/755 v. Chr.). Offensichtlich berechnete Marcellinus den Regierungsantritt des Augustus falsch auf das Jahr 47 v. Chr.,[39] trotzdem entspricht

---

[35] Unnötig ist auch die Annahme, das positive Verhältnis des Marcellinus zu Aetius resultiere aus der Abhängigkeit von einer Anicier-Quelle (d.h. *Historia Romana* des Symmachus) (so Zecchini, Aezio, 52 und derselbe, Ricerche, 76ff.). Zu Recht betonen Croke, Count Marcellinus, 192 und Krautschick, 368f., die Verbindung der Anfänge des Untergangs Westroms mit dem Tod des Aetius zeuge von einem guten Einblick des Marcellinus in das Wesen der Vorgänge im Westen: „Aetius magna Occidentalis rei publicae salus et regi Attilae terror a Valentiniano imperatore cum Boethio amico in palatio trucidatur atque cum ipso Hesperium cecidit regnum nec hactenus valuit relevari“ (Marc. 454). Selbstverständlich brachte Priskos den Tod des Aetius mit der Absetzung des Romulus Augustulus in keinen Zusammenhang (Zecchini, Ricerche, 77), aber ein solches Argument ist kein Beweis dafür, dass die östlichen Eliten nicht imstande gewesen wären, aufgrund der Beobachtungen des Priskos neue Erkenntnisse und Gedanken zu formulieren, welche die spätere Perspektive reflektierten. Zur Bedeutung des Priskos für die spätere byzantinische Tradition vgl. jüngst Roberto, Prisco e una fonte romana, 117–159.

[36] Aus methodologischen Gründen darf man nicht von vornherein dieses typische Datum (d.h. 43/42 v. Chr.) annehmen (so S. Calderone, Alle origini della ‘fine’ dell’ impero romano d’ occidente, in: La fine dell’ impero romano d’occidente. Roma 1978, 38f.; Zecchini, Ricerche, 77).

[37] Zur Bedeutung des Hieronymus für das Verständnis des Konzepts von Marcellinus’ Chronik vgl. Croke, Count Marcellinus, 146.

[38] Hieronym. chron. 88a[a]; dazu R.W. Burges, Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography (*Historia-Einzelschriften* 135). Stuttgart 1999, 24f.

[39] Eustathios datierte dieses Ereignis hingegen auf 43/42 v. Chr. (vgl. Eustath. Fr. 5 *FHG* IV, 141 = Evagr. HE 3, 29).

die Zahl 522 ganz seinem Kalkulationsmodell. Es gibt hier keine Verwirrung chronologischer Angaben, keine Kontamination. Hinter diesen chronologischen Angaben steht das eigene, selbständige Berechnungsmodell des Marcellinus, das in Anlehnung an Hieronymus entworfen wurde. Mit Recht stellt somit B. Croke fest: „Marcellinus' interpretation of 476 is pragmatic and perspectival, not contemporary and constitutional."[40] Dies scheint die Meinung zu bestätigen, dass Marcellinus das Urheberrecht für das Epochenjahr 476 und die sich darum bildende Tradition zustehe.[41] Es ist darüber hinaus sehr plausibel, dass Marcellinus die Meinungen, die unter den intellektuellen und politischen Eliten Konstantinopels in den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts auftauchten, widerspiegelt.[42] Für die Auffassung, dass Marcellinus in dieser Hinsicht auf Eustathios rekurriert, kann aber kein Beweis gefunden werden.

Zum Schluss soll noch die Frage nach dem Verhältnis des Eustathios zu Zosimos geklärt werden. Erneut spielt das Zeugnis des Evagrios eine zentrale Rolle. Der Kirchenhistoriker bekämpft in HE 3, 40–41 den Gedanken des Zosimos, dass das Christentum den Fall des Römischen Reiches verursacht habe. In der Forschung wird die Meinung vertreten, dass diese Polemik gerade auf Eustathios zurückgehe.[43] Dieser Hypothese liegt der Katalog der Historiker zugrunde, den Evagrios im letzten Kapitel des 5. Buches seiner Kirchengeschichte gibt (Evagr. HE 5, 24). In dieser Liste wird eine Reihe von Historikern (Kirchen- und Profanhistoriker, Chronisten) aufgezählt, darunter auch am Schluss Zosimos und Priskos. Alle diese Verfasser kann – so wird vermutet – Eustathios als Quellen benutzt oder exzerpiert haben.[44] Ohne Zweifel über-

---

[40] Croke, Count Marcellinus, 192.

[41] So Krautschick, 367.

[42] Vgl. Croke, A.D. 476, 116 mit Belegen; Krautschick, 369; Demandt, Der Fall Roms, 219f.; Martin, 169; Meier, 71; vgl. auch W.E. Kaegi, Byzantium and the Decline of Rome. Princeton 1968, 224 ff.

[43] Vgl. M. Salamon, Problem upadku Cesarstwa Rzymskiego w greckiej historiografii powszechnej początków VI wieku (Zosimos i Eustatiusz z Epifanii), in: Problemy schyłku świata antycznego (*Historia i Współczesność* 3). Katowice 1978, 115–129. Diese These bezweifelt F. Paschoud, Zosime. Histoire Nouvelle Bd. III. Paris 1989, 81. Die Abhängigkeit des Evagrios von Eustathios in diesem Passus lehnt T. Damsholt, Das Zeitalter des Zosimos. Euagrios, Eustathios und die Aufhebung des chrysargyron. *Analecta Romana Instituti Danici* 8 (1977) 89–102 entschieden ab. Veraltet hingegen K. Jeep, Die Lebenszeit des Zosimos. *Rhein. Mus.* 37 (1882) 425–433.

[44] Evagr. HE 5,24: Ἅπερ ἅπαντα Εὐσταθίῳ τῷ Ἐπιφανεῖ ἐπιτέτμηται πανάριστα ἐν δύο τεύχεσιν, ἑνὶ μὲν ἕως ἁλώσεως Ἰλίου, τῷ δὲ ἑτέρῳ ἕως δωδεκάτου ἔτους τῆς Ἀναστασίου βασιλείας.

nahm Evagrios mindestens einen Teil dieser Namen, möglicherweise sogar alle, aus einer ähnlichen Liste, die er bei Eustathios fand.[45] Evagrios kennt viele dieser Historiker einfach nicht und darüber hinaus erwähnt er hier nicht alle seine Quellen: z.B. werden weder Johannes Malalas noch Zacharias berücksichtigt, obwohl sie an anderen Stellen namentlich und direkt herangezogen werden.[46] Evagrios suggeriert zwar, dass Eustathios u.a. die Werke von Zosimos und Priskos verwendete, – darauf weist die abschließende Feststellung Ἅπερ ἅπαντα Εὐσταθίῳ τῷ Ἐπιφανεῖ ἐπιτέτμηται hin,[47] die andernfalls schwierig zu erklären wäre, – dies schließt jedoch nicht aus, dass Evagrios sowohl Priskos als auch Zosimos unmittelbar benutzte.[48] Wenn Evagrios die ursprüngliche Liste der Historiker mit Zosimos selbständig ergänzte, würde das schlecht zu dem scharfen und rücksichtslosen Angriff gegen Zosimos in Evagr. HE 3, 40–41 passen. Obwohl dieser Angriff recht konventionell ist,[49] ist es auffallend, dass Evagrios in HE 3,40–41 vor allem die Glaubwürdigkeit und Ehrlichkeit des Zosimos als Historiker erschüttert und ihm die absichtliche Verfälschung der Wahrheit unterstellt.[50] Der Katalog der Historiker hingegen hat einen durchaus positiven Charakter, und im Prinzip kann sich die lobpreisende Bezeichnung φιλόπονοι auf alle genannten Verfasser beziehen, durch deren Mühe es eine kontinuierliche Geschichte von Adam bis zur Zeit des Evagrios gibt. Das kann auch ein Indiz dafür sein, dass Zosimos und Priskos von Eustathios als Quellen benutzt wurden, und Evagrios diese Liste von Eustathios übernahm, um seine eigene Stellung unter den griechischen Historikern zu bestimmen.

Wenn das oben Gesagte richtig ist, könnte auch Evagrios' Polemik gegen Zosimos auf eine analoge Polemik des Eustathios zurückgrei-

---

[45] Evagrios selbst ergänzte die ursprüngliche Liste wohl nur mit Eustathios, Prokopios und späteren Historikern. Vgl. dazu auch Allen, Evagrius Scholasticus, 238f.

[46] Dies ist ein schwerwiegendes Argument dafür, dass die Liste der Historiker von Evagrios entlehnt worden ist und nur für die Zeit nach Eustathios selbständig ergänzt.

[47] Vgl. Salamon, 123; Allen, Evagrius Scholasticus, 240; F.M. Clover, Olympiodorus of Thebes and the Historia Augusta, in: *Bonner Historia-Augusta-Colloquium* 1979/81. Bonn 1983, 134f.; gegen Damsholt, 98ff.

[48] Das wird von Allen, Evagrius Scholasticus, 240 überzeugend gezeigt. Zu Evagrios' guter Kenntniss von Zosimos' Geschichtswerk vgl. auch Damsholt, 94ff.

[49] So Allen, Evagrius Scholasticus, 240, die diese Polemik mit der Polemik gegen Nestorios und gegen das Heidentum vergleicht.

[50] Vgl. HE 3, 41: τοὺς Ἑλλήνων ἱστοριογράφους ἐθελοκακεῖν πρὸς τὴν ἀκρίβειαν.

fen.[51] In der Kirchengeschichte des Evagrios folgt dieser Passus auf einen Bericht über die Aufhebung des *chrysargyron* durch Anastasios (Evagr. HE 3, 39). Die Erzählung des Evagrios muss sich auf eine zeitgenössische Quelle gestützt haben, für welche die Aufhebung des *chrysargyron* eine aktuelle, gemütsbewegende Angelegenheit war. Daraus resultiert ein enthusiastisches Lob der kaiserlichen Entscheidung, das zu einem Historiker, der aus der Distanz mehrerer Jahrzehnte schreibt, nicht recht passt.[52] Eustathios stellte die Herrschaft des Anastasios und insbesondere den Krieg gegen Persien dar. Es ist sehr plausibel, dass dieser Teil seines Werkes von der üblichen chronographischen Struktur ein wenig abwich zugunsten einer thematischen Darstellung. Es liegt nahe, den Mangel an chronologischer Ordnung in Evagrios' Bericht über Anastasios wenigstens in Teilen darauf zurückzuführen.[53] Eustathios beschränkte sich nicht allein auf eine bloße Aufzählung der wichtigsten Tatsachen, wie seine Überlegung über das Wesen der „günstigen Gelegenheit" belegt (Eustath. Fr. 3, *FHG* IV, 139–140 = Evagr. HE 3, 26). Die Tatsache, dass die Polemik gegen Zosimos in der Aufhebung des *chrysargyron* ihren Ausgangspunkt hat, scheint zu implizieren, dass sich Evagrios von einer literarischen Vorlage zu dem direkten Rückgriff auf Zosimos anregen ließ. Diese Vorlage muss um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert entstanden sein und den Verfasser der *Neuen Geschichte* im Zusammenhang mit dem *chrysargyron* erwähnt haben. Vom *chrysargyron* spricht Evagrios relativ wenig. Er will vor allem nicht anerkennen, dass diese Steuer den Bürgern von Konstantin auferlegt wurde. Ausführlich und scharf kritisiert der Kirchenhistoriker hingegen die Meinung des Zosimos, das Christentum habe zum Fall des römischen Reiches geführt. So zeigt er, dass das Christentum zum Aufstieg des Reiches beitrug, dass Konstantin ein großer Herrscher war, während Julian der Abtrünnige großes Unglück über den Staat brachte (Evagr. HE 3, 40–41). Die Argumentationsweise des Evagrios beweist, dass er die *Neue Geschichte* kannte und gut verstand.[54] Der Kirchenhistoriker konzentriert sich primär auf die Rolle des Christentums und die Bewertung des Kaisers Konstantin I. und zeigt nur geringes Interesse für das

---

[51] Keine Zweifel daran hat Salamon, 123.

[52] Salamon, 123 nimmt an, dass diesem Passus Eustathios zugrunde lag. Gegen Damsholt, 75 ff.; Allen, Evagrius Scholasticus, 159.

[53] Die fehlende Chronologie im Bericht über Anastasios wird von Damsholt, 95f. und Allen, Evagrius Scholasticus, 159 als Argument gegen den Einfluss des Eustathios angeführt. Die kurze Notiz des Malalas (Malal. 16, 7) trägt hier nichts bei.

[54] Zu diesem Passus vgl. Allen, Evagrius Scholasticus, 159–161.

*chrysargyron* selbst. Es ist schwer zu entscheiden, ob irgendwelche Elemente der Polemik auf seine Quelle zurückgeführt werden können. Ein Satz wie Εἰ δέ τι τῶν προφητευθέντων περὶ τῆς τοῦ κόσμου τελευτῆς ἢ προοίμιον εἴληφεν ἢ καὶ τὸ πέρας δέξεται, μείζονός ἐστιν οἰκονομίας ἢ κατὰ σέ (Evagr. HE 3, 41) könnte jedoch gerade um 500 – also eben nicht zur Zeit des Evagrios – hochaktuell gewesen sein, denn die Bemerkung hat einen eschatologischen Charakter und rechnet offenkundig mit dem nahen Weltende.[55] Bei Evagrios ist diese Bemerkung zwischen die Katastrophe Julians und die Schilderung der Todesarten der römischen Kaiser eingeschoben. Diese Platzierung ist recht auffällig und im Kontext von Evagrios' Ausführungen wenig sinnvoll. Möglicherweise übernahm Evagrios diese eschatologische Bemerkung wörtlich aus der Quelle, die ihn zur Polemik bzw. zur Erweiterung der Polemik gegen Zosimos inspirierte. Diese Quelle konnte gerade Eustathios sein, der aller Wahrscheinlichkeit nach die Konzeption des Zosimos kritisch beurteilte, indem er möglicherweise zeigte, dass die Herrschaft des Anastasios das Kaiserreich stärkte.[56] In diesem Fall hätte Eustathios keinen Grund für die Betonung des Falls des Weströmischen Reiches. Trotzdem beschränkte sich Eustathios nicht auf die bloße Verurteilung der Vorstellungen des Zosimos, sondern ergänzte wohl seine Polemik mit einer frommen Akzeptanz der Ratschlüsse Gottes bei gleichzeitiger Bezugnahme auf die eschatologischen Spekulationen und Erwartungen, die um 500 sehr aktuell waren. Er konnte zusätzlich hervorheben, dass die unheilvollen Vorkommnisse und die politischen und militärischen Niederlagen keine von den höheren Mächten verhängte Strafe seien, sondern dass sie ihren bestimmten Platz in den Plänen von Gottes Vorsehung hätten und als Vorzeichen der bevorstehenden Apokalypse (τι τῶν προφητευθέντων) gedeutet werden sollten. Zosimos als Heide habe hingegen das Wesen des Geschehens nicht verstanden (vgl. μείζονός ἐστιν οἰκονομίας ἢ κατὰ σέ). Selbst wenn man alle unheilvollen Ereignisse in Betracht ziehe, zeuge das nicht vom Untergang des römischen Reiches, sondern vom nahen Weltende.[57] Der Verfasser rechnet zwar mit der

[55] Meier, 45ff., 443ff. Nach den zahlreichen chronologischen Berechnungen sollte unter der Herrschaft des Anastasios die Endzeitperiode (7. Millennium) anbrechen.

[56] Wenn Eustathios das endgültige Resultat des Krieges gegen Persien bereits kannte, könnten die panegyrischen Aussagen in der Chronik darauf hinweisen, dass Anastasios Persien besiegte.

[57] Diese Worte scheinen bereits nach dem Beginn des „7. Millenniums" (wohl nach 508) geschrieben worden zu sein. Bei Theoph. 136 (der hier möglicherweise auf die Erwägungen des Eustathios zurückgeht) erscheint nämlich das Weltjahr 5983 als

Möglichkeit des Anbruchs der Endzeit, wie sich aus dieser Notiz ablesen lässt, er ist jedoch von der Unabwendbarkeit einer solchen Entwicklung gar nicht überzeugt.[58] Möglicherweise veranlasste mehr die polemische Zielsetzung als die innere Überzeugung den Chronisten zu einer solchen Argumentationsweise.

Die hypothetische Rekonstruktion der einzelnen Elemente des historischen und geschichtsphilosophischen Diskurses von Eustathios führt zu einigen Schlussfolgerungen. Obwohl sich zu Beginn des 6. Jahrhunderts im Osten das Bewusstsein dessen verbreitete, dass das Weströmische Reich untergegangen sei, kann Eustathios aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als Urheber der Nachricht vom Fall des römischen Reiches im Jahr 476 gelten.[59] Der Kirchengeschichte des Evagrios lag in dieser Hinsicht eine andere griechische Quelle zugrunde, die später auch von Theophanes benutzt wurde. Marcellinus Comes ist der erste, der diese Information überliefert, wobei er selbständig einige chronologische Beobachtungen zur Bedeutung des Jahres 476 formuliert. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Notiz zum Fall Roms 476 ganz auf Marcellinus zurückgeht, selbst wenn diese Notiz die Meinungen der östlichen intellektuellen und politischen Eliten reflektiert. Ohne Zweifel wurden jedoch die intensiven chronologischen Berechnungen in den ersten Jahren des 6. Jahrhundert angestellt. Die Grundlage dafür bildeten einerseits die Vorstellung von dem nahen Weltende und andererseits der Versuch, die aktuellen Endzeitspekulationen zurückzuweisen und damit das Weltende auf die ferne Zukunft zu verschieben.[60] Es ist leider nicht klar, welche Ziele Eustathios mit seinen chronologischen Berechnungen verfolgte: In Frage kommen die Zurückweisung der geläufigen Chronologien, die bloße (und zwar vorsichtige) Ablehnung der Endzeitspekulationen und schließlich auch der Wissensdrang des For-

---

Todesjahr Zenons (nach der alexandrinischen Ära). Die Bemerkung über die eventuelle Erfüllung der Prophezeiungen wäre eine Anspielung auf das Weltjahr 6000.

[58] Meiner Meinung nach teilte Eustathios die chiliastisch beeinflussten Konzeptionen nicht. Ein Indiz dafür können die herangezogenen Passagen bilden (einerseits die positive Beurteilung der alexandrinischen Ära bei Theoph. 136, andererseits deutliche Reserve gegenüber der Möglichkeit des nahen Weltendes bei Evagr. HE 3, 41), die m.E. auf Eustathios zurückgehen.

[59] Unter zwei Bedingungen könnte man die Autorschaft des Eustathios annehmen: 1. keine direkte Abhängigkeit des Eustathios von Priskos – dies würde es erlauben, die großen Fehler in der Chronologie und Reihenfolge der weströmischen Kaiser 455–465 zu erklären; 2. fehlerhafte und verworrene Überlieferung des chronologischen Eustathios-Exkurses zu 491 durch Evagrios. M.E. ist dies jedoch wenig plausibel.

[60] Vgl. dazu Meier, 443 ff.

schers. Durch die Heranziehung verschiedener historiographischer Texte hat unsere Untersuchung gezeigt, dass verschiedene, sich teilweise überlagernde, teilweise auch ausschließende Traditionen zum Geschehen im Westen im 5. Jahrhundert in den Werken der frühbyzantinischen Historiker und Chronisten greifbar sind. Der Einfluss des Eustathios von Epiphaneia auf die späteren Geschichtsschreiber war bedeutend, aber letztlich gehen nicht alle Informationen, insbesondere nicht die bekannte Notiz über das Epochenjahr 476, auf ihn zurück.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 79–99


Leena Mari Peltomaa

# Herodias in the Poetry of Romanos the Melodist

This is an essay about emotionality and motivation. Through Romanos the Melodist I hope to explore the mental life of Herodias who, according to tradition, was responsible for the beheading of Christ's prophet.[1] I am interested in Romanos' characterization because it is bound to his time and yet universal. I will investigate the subject by focusing on Herodias' motivation, to that which moves her to act as she does, but will make no analysis on the author's objectives. In my interpretation, the author's intention to describe his character in Christian tradition as a model for immorality is a minor, though by no means insignificant, point. In addition, I will consider the motivation of Herodias in light of the theories of Viktor E. Frankl, well-known in meaning-oriented psychiatry.

It is of crucial importance to remember that Herodias, the object of my analysis, came into existence in the mind of Romanos, when he was authorized to compose a suitable work in honour of John the Baptist. As his vantage point, he used the pericopal texts of Mark and Matthew.[2] The evangelist Mark tells the course of events as follows:

> (17) For Herod himself had sent men who arrested John, bound him, and put him in prison on account of Herodias, his brother Philip's wife, because Herod had married her. (18) For John had been telling Herod, 'It is not lawful for you to have your

[1] Greek text edition: No. 38 "On the Beheading of John the Baptist", in: P. Maas–C. A. Trypanis, Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina. Oxford 1963. Greek text edition with Italian translation: No. 38, in: R. Maisano, Romano il Melode II. Turin 2002. English translation: No. 38, in: M. Carpenter, Kontakia of Romanos the Melodist II. On Christian Life. Columbia 1973; German translation: No. 16, in: J. Koder, Romanos Melodos, Die Hymnen I (*Bibliothek der Griechischen Literatur* 62). Stuttgart 2005. The Greek passages quoted in this paper are from Maas–Trypanis and the English translation follows Carpenter.

[2] Mk 6,17–28; Mt 14,3–11. Cf. Lk 3,19–20.

> brother's wife.' (Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.) (19) And Herodias had a grudge against him, and wanted to kill him. But she could not, (ἡ δὲ Ἡρῳδιὰς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, καὶ οὐκ ἠδύνατο.) (20) for Herod feared John, knowing that he was righteous and holy man, and he protected him. ... (21) But an opportunity came when Herod on his birthday gave a banquet for his courtiers and officers and for the leaders of Galilee. (22) When his daughter Herodias came in and danced (εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρῳδιάδος καὶ ὀρχησαμένης), she pleased Herod and his guests; and the king said to the girl (τῷ κορασίῳ), 'Ask me for whatever you wish, and I will give it. … (23) even half of my kingdom.' (24) She went out and said to her mother, 'What should I ask for?' She replied, 'The head of John the baptizer.' (25) Immediately she rushed back to the king and requested, 'I want you to give me at once the head of John the baptizer on a platter.' (26) The king was deeply grieved; yet out of regard for his oaths and for the guests, he did not refuse her. (27) Immediately the king sent a soldier of the guard with orders to bring John's head. He went and beheaded him in the prison, (28) brought his head on a platter, and gave it to the girl. Then the girl gave it to her mother.

Romanos' version commences with the banquet, at the very moment when the head of John the Baptist is brought into the midst of the drunken Herod and his guests. Having reflected on the situation for a moment, the narrator turns to the circumstances which lead to this abominable act. He presents a long dialogue, conducted between Herodias and her daughter in seven strophes (2–8). In it Herodias reveals her plan to kill John the Baptist, which fills her daughter with terror. She tries to persuade her mother to abandon the idea and bury it for ever. Having no success, the daughter refuses to co-operate and resorts to silence. Herodias then contrives a plot and coaxes her husband to celebrate his birthday with a banquet (9–10). She calculates that by offering her daughter's dance as a gift to Herod, she will entice him to promise to do the girl a favour in return. Everything goes according to plan and, this time without demur, the daughter hastens to seek her mother's pleasure.

Romanos' story about Herodias' plot, which results in the execution of John the Baptist, is unique in early Byzantine literature, and original in that there does not appear to be any ancient standard for Herodias as a plotter. Apart from the question of the influence of patristic tradition, Romanos' firm psychological touch in dealing with Herodias' emotions gives the impression that there is some truth in his account, even though it cannot be proven. For instance, the reader can easily imagine on the basis of this text alone that Herodias was familiar with her husband's drunken behaviour, and could count her plan on that habit. Or, that long before the opportunity presented itself, the entire

court and its people of noble birth and high rank had been aware of Herodias' desire to get rid of the inconvenience the Baptist caused her in her social setting (since to Herodias John was hardly more than a religious fanatic). It would appear that the hymn writer aimed at producing the greatest possible emotional effect, for at least one homilist must have preached on the basis of the same pericope at the same feast. In order to attract the audience, a hymn writer who carried the same message, used different means from the homilist to awaken their interest – he appealed to their sensibility by means of poetry and music.[3] The hymn composer's artistic liberty had its limits, however, for the outcome had to be in harmony with Christian ethic and social mores. It could not be otherwise, since the hymn was sung in public and thus – at least indirectly – controlled by those in power, the Church and the Emperor.

Plausibility sets another limit to the artistic liberty of the poet. When reading the work carefully, I get the impression that what Romanos imagined to have taken place in the mind of Herodias must also have been psychologically credible to his listeners. This is due to the simple reason that, were Herodias not credible, her character would have had no effect on the audience. As we know from theatre, every unsuccessful character is lifeless and boring. If Herodias were dull, also I as a reader would lose interest. Here, however, my impression of the poet's reconstruction of the events before Herod's birthday banquet is that such events could have taken place in real life. Thus, the text provides evidence of what Romanos took for the mental processes of another human being. In other words, what Romanos imagines to have happened in Herodias' mind, though fictitious, must have been plausible to him (and his listeners). In this sense, the plausible equates with reality. This is the historical evidence that brings forth the authentic Constantinopolitan mentality of Romanos. At the same time, it serves as testimony to the poet's emotional strength, which he transfers into the mental dynamics of his Herodias:

> Come, my child, come to agree with your mother,
> for I have a secret word to you: I desire to destroy

---

[3] About the musical effect, cf. Ch. Hannick, Zur Metrik des Kontakion, in: Βυζάντιος, Festschrift für Herbert Hunger (eds. W. Hörandner – J. Koder – O. Kresten – E. Trapp). Vienna 1984, 107–119. About the effect through refrain, cf. J. Koder, Romanos Melodos und sein Publikum. Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion, in: *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 134/1. Vienna 1999, 64–94, loc. cit. 81–83.

> the son of Zechariah, for he gave me a blow that was
> lasting and not just temporary.[4]

The mother talks to her child gently (Δεῦρο μοι, τέκνον) and her words give the impression that their relationship is intimate. An atmosphere of companionship is created through the sharing of a secret. To win the girl over, Herodias appeals to her own vulnerability; the heavy blow should justify her desire to kill John. The daughter shudders at the thought and foresees the tragedy that is to unfold from such passion (πάθος): "If John dies, all things become dead, and we are buried alive, leaving behind an evil memory, which is eternal and not temporary."[5] Herodias is puzzled by her daughter's response (παιδίσκη), but is willing to explain the matter from her own viewpoint:

> What has happened to you, my child? What suddenly is the matter with you?
> Why did you spare John and prefer to your mother
> the one who hates our life?
> Perhaps, my child, you are ignorant of what he suggested to Herod about me,
> when he said, 'It is not allowed that you have the wife
> of Philip, your brother; put her away!'
> Therefore I wish to cut the inconvenient freedom of speech
> of the daring fellow, if I have the opportunity.
> I shall destroy his tongue or, rather, his head,
> and then I shall not grieve, for I possess in safety
> my life, which is transitory.[6]

---

[4] (2.7–11) Δεῦρο μοι, τέκνον, συναίνεσον τῇ μητρί σου·
λόγον γὰρ κρύφιον ἔχω γυμνῶσαι πρὸς σέ·
φανερῶ σοι τὴν βουλήν μου· ἐπιθυμῶ ἀνελεῖν
τὸν υἱὸν Ζαχαρίου· ἔδωκε γάρ μοι πληγὴν
αἰωνίαν, οὐ πρόσκαιρον.

[5] (3.9–11) ἐὰν θάνῃ Ἰωάννης, γέγονε πάντα νεκρά,
καὶ ἐτάφημεν ζῶντες μνήμην λείψαντες κακήν,
αἰωνίαν, οὐ πρόσκαιρον.

[6] (4) Τί ἐγένετο σοί, ὦ παιδίσκη; Τί σοι συμβέβηκεν αἰφνίδιον;
Πόθεν ἐφείσω Ἰωάννου καὶ τῆς μητρὸς ὑπερηγάπησας
τὸν μισοῦντα τὴν ζωὴν ἡμῶν;
Ἀγνοεῖς πολλάκις, τέκνον, ἃ ὑπέθετο Ἡρώδῃ ἕνεκεν ἐμοῦ,
"Οὐκ ἔξεστί σοι", ⟨λέγων⟩, "ἔχειν τὴν γυναῖκα (5)
Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ σου· ἀπόθου αὐτήν".
Θέλω οὖν ἤδη τὴν ἄκαιρον παρρησίαν
τοῦ τολμηροῦ ἀποκόψαι, ἂν εὕρω καιρόν·
ἀφελῶ αὐτοῦ τὴν γλῶτταν, μᾶλλον δὲ τὴν κεφαλήν,
καὶ λοιπὸν οὐ λυποῦμαι ἔχουσα ἐν ἀσφαλεῖ (10)
τὴν ζωήν μου τὴν πρόσκαιρον.

Herodias' question, "Why did you spare John and prefer to your mother?", is aimed to prick her daughter's conscience – suggesting that she loves John the Baptist more than her own mother. The claim that John "hates their life" is an attempt to manipulate the daughter's mind. The mother continues, however, in a more conciliatory tone, wondering whether her daughter is unaware that John urged Herod to abandon Herodias. The underlying reason, that she is the wife of Herod's brother, is irrelevant to her, what matters is that someone, in principle, has the arrogance to put forth such an idea. She believes that John's death will free her from distress and render secure her earthly existence, "which is transitory". Herodias' words suggest that she is aware of the brevity of human life and that she has fully oriented herself to this world. The daughter remains unyielding, because she sees the plan as destructive to the continuity of her family's life. She raises the moral aspects of the idea and even gives a "sermon", presenting Jezebel as a warning prefigure and comparing Elijah with John. She realizes the danger of the eternal shame that such enterprise would bring about: "We shall be sinning, mother, not against others, but against ourselves and our life. … destroy this pit, lest you commit a shame that is eternal and not transitory."[7] Herodias is clearly irritated with her (Παρ' ἐμοῦ διδάσκου, ἀνοσία) but, thinking that the daughter is not really capable of understanding the issue at hand, explains it once more:

> Learn from me, you wicked girl; do not try to advice me
> before you have learned everything in full. Now it eludes you;
> you do not understand, nor are you able to.
> For truly the Baptist continues to insult me, and if he seems to live,
> everyone will assume freedom of speech against me
> and say against me what he wishes
> as though I were some chance person, not a queen,

[7] (5) Ἀσεβοῦμεν, μῆτερ, οὐκ εἰς ἄλλους, ἀλλ' εἰς ἡμᾶς καὶ τὴν ζωὴν ἡμῶν,
ὥσπερ Ἰεζάβελ τὸν Ἠλίαν ὀλέσαι θέλουσα τὸν δίκαιον
ἑαυτὴν μᾶλλον ἀπώλεσεν·
Ὁ Ἠλίας μὲν ἐντόνως, Ἰωάννης δὲ ἐννόμως ἤλεγξεν ἡμᾶς·
ὁ ἐρημίτης σὺν αὐστηρότητι εἶπεν (5)
ὡς παραινῶν τῷ Ἡρώδῃ· 'οὐκ ἔξεστι σοί'·
ὁ δὲ Θεσβίτης μετὰ πραΰτητος εἶρξε
τοῦ Ἀχαὰβ τὰς νεφέλας· οὐκ ἔβρεξε γάρ·
διὰ τοῦτο, δέσποινά μου,
θάψον τὸ σκέμμα σου νῦν
καὶ τὸ σκάμμα νεκρώσῃς, μὴ ποιήσῃς ὡς ἀεὶ (10)
τὴν αἰσχύνην τὴν πρόσκαιρον.

as the wife of an ordinary individual, and not of an august person.
But peace, my child, I know better than you and many people
what is expedient; I know how to possess honour
that is lasting and not temporary.[8]

Here Herodias presents a new argument, and undoubtedly the decisive one. As long as John remains unsilenced, "everyone" will assume freedom of speech against her and say against her "what he wishes". It is clear that a queen and the wife of an august person is never treated like that. However, Herodias wants to be reconciled with her daughter and calms the frightened child (ἡσύχασον, παιδίσκη) by saying that she knows very well what is profitable and how to win honour. The daughter is not ready to give in. She asks the mother, so intent on accomplishing the impious scheme, "Who would not grow numb at slaying a prophet of Christ?"[9] The answer is shocking: "You, as daughter, go along with the one who bore you to destroy my enemy and become my right arm."[10] The daughter begs her mother not to bleed harmless blood through her. She is afraid that she will harm herself and finally refuses to be of service.[11] Herodias flies into a fury:

Is John to be given preference by you, o wretched and miserable one,
over the one who bore you in her bosom? Does the Baptist
appear to your folly in greater need?

---

[8] (6) Παρ᾽ ἐμοῦ διδάσκου, ἀνοσία, μὴ ἐπιχείρου νουθετῆσαι με·
ὅταν γὰρ πάντα μάθῃς, πληροῖς τὰ νῦν ἐπιλανθάνει σε·
οὐ νοεῖς· οὐδὲ γὰρ δύνασαι·
ἂν γὰρ οὗτος ὁ βαπτίζων ἐπιμείνῃ με ὑβρίζων καὶ φαίνηται ζῶν,
ἕκαστος αἴρει τὴν πρὸς ἐμὲ παρρησίαν, (5)
καί, ἅπερ θέλει, ὡς θέλει λέγει κατ᾽ ἐμοῦ
ὡς τῆς τυχούσης, οὐχὶ δὲ βασιλευούσης,
ὡς γυναικὸς ἰδιώτου καὶ οὐ σεβαστοῦ·
ἀλλ᾽ ἡσύχασον, παιδίσκη· πλέον γὰρ σοῦ καὶ πολλῶν
τὸ συμφέρον γινώσκω· οἶδα κτήσασθαι τιμὴν (10)
αἰωνίαν, οὐ πρόσκαιρον.

[9] (7.1–4) Ἐρωτῶ σε, μῆτερ, τὸ τοιοῦτον πότε βουλεύει τελεσθῆναι σοι;
ἐν τῷ φωτὶ ἢ ἐν τῷ σκότει; τὸ ἀσεβές γάρ σου ἐνθύμημα
τῆς νυκτός ἐστιν ἐπάξιον·
διὰ τίνος οὖν τελεῖται; τίς μὴ ναρκήσει φονεῦσαι προφήτην Χριστοῦ;

[10] (7.5–6) Σὺ ὡς θυγάτηρ συνέρχου τῇ σε τεκούσῃ
τοῦ ἀνελεῖν τὸν ἐχθρόν μου καὶ γένῃ μοι χείρ·

[11] (7.7–11) Δέομαι, μῆτερ, μὴ δι᾽ ἐμοῦ τῆς ἀθλίας
δέξεται ἡ γῆ τὸ ἀθῷον αἷμα τοῦ σοφοῦ·
ὡς ἐσφάγη Ζαχαρίας, νῦν Ἰωάννης τμηθῇ·
κἀγὼ μὴ ὑπουργήσω, μήπως λήψωμαι πληγὴν
αἰωνίαν, οὐ πρόσκαιρον.

It is not to shame my breasts, which gave you nourishment? Would that they had not!
For why did I, against my own interests, seek to nourish her
who, through her rebellion, would be hostile to me?
Why was I constrained to union with the king
for the sake of saving the one who would be giving me distress?
But why do I distress myself in advance? Let my command be done,
and what I wish will be accomplished; and though you are unwilling,
you will do
my will for the time being.[12]

Herodias admonishes her daughter (ὦ παναθλία καὶ ταλαίπωρε); she got her life from her mother and nourishment from her breasts. Now the mother is asking herself why she did that. She also asks why she was constrained to union with the king if it resulted in distress, the cause of which she should be able to put right. Nevertheless, Herodias also knows she will have the last word. The end suggests that the daughter will submit to her mother's will, regardless. She leaves the daughter alone but keeps her own mind:

Now I shall keep still, and I shall not show the miserable girl what I am planning;
She who was brought into the world for my correction will never
see and understand the undertaking that is on my heart.
While these things were considered and said many times by the mother,
the daughter remained in silence.[13]

Herodias is aware that the daughter, whom she brought into the world, has put her in a moral school (ἡ τεχθεῖσα μου εἰς κόλασιν).[14] How-

---

[12] (8) Ἰωάννης σοι προετιμήθη, ὦ παναθλία καὶ ταλαίπωρε,
τῆς βαστασάσης σε κοιλίας; ὁ βαπτιστὴς ἀναγκαιότερος
κατεφάνη τῇ ἀνοίᾳ σου;
οὐκ αἰδεῖσαι τοὺς μαστούς μου, οἳ ἐποίησαν τροφήν σου; ὡς εἴθοις γε μή·
τί γὰρ ἐζήτουν κατ᾽ ἐμαυτῆς ἀναθρέψαι (5)
τὴν διὰ τῆς ἀπειθείας ἐχθραίνουσαν μέ;
τί δὲ ἠπείχθην τῷ βασιλεῖ συναφθῆναι
διὰ τὸ περισωθῆναι τὴν θλίβουσαν μέ;
διὰ τί δὲ προλυποῦμαι; γένηται ῥῆμα ἐμόν·
καὶ ὃ θέλω τελεῖται· καὶ μὴ θέλουσα ποιεῖς (10)
τὴν βουλήν μου τὴν πρόσκαιρον.

[13] (9.1–5) Νῦν οὖν ἡσυχάσω καὶ μὴ δείξω τῇ παγκακούργῳ ἃ βουλεύομαι·
μήποτε σκέψηται καὶ εὕρῃ τοῦ ἐνθυμίου μου ἀναίρεσιν
ἡ τεχθεῖσα μου εἰς κόλασιν.
τῶν τοιούτων ἐσκεμμένων καὶ πολλάκις εἰρημένων ὑπὸ τῆς μητρὸς
ἡ μὲν θυγάτηρ ἐν ἡσυχίᾳ διῆγεν.

[14] LS: κόλασις, ἡ, a pruning: a checking, punishing, correction, chastening.

ever, the counterarguments and pleads of the daughter have no effect on her, Herodias's only response being indignation. Because of her lack of any sense of sin or morality, Herodias is able to create the circumstances in which her plan can be realized. She turns to Herod:

> But the mother clings to her husband,
> saying, Husband, it is the time of your birthday;
> make it a day of joyous festivity;
> let us rejoice in your old age, for your brother,
> taking my youth, wickedly destroyed me
> for life for a time.[15]

> Herod, then beguiled by the words of the plotter,
> broke into a hearty laugh, and, stupid fellow, he raised
> his voice as he laughed and said:
> My wife and consort, in this your love charm I take pleasure.
> Then, if I shall celebrate my birthday,
> what gift will you give me that is worthy of me?
> What shall I offer you? Myself, your slave, and again
> I shall have my daughter dance for you,
> she has given you much pleasure, and truly I shall enliven for you
> your birthday, a day, O King, that you will pass
> in passing pleasure.[16]

The strategy of Herodias is plain: she appeals to Herod's feelings – it is all about Herod's well-being. His birthday shall be celebrated with proper splendour so that he can rejoice at least in his old age with his wife, whose youth was robbed of him by his brother. Herodias knows

---

[15] (9.6–11) ἡ δὲ τεκοῦσα ἐνήχει τότε τῷ ἀνδρὶ
λέγουσα· Ἄνερ, τῶν γενεσίων σου ὥρα·
ποίησον ἥμιν ἡμέραν φαιδρᾶς ἑορτῆς·
εὐφρανθῶμεν ἐν τῷ γήρει· τὴν γὰρ νεότητα μοῦ
λαβὼν ὁ ἄδελφός σου περιέσυρε κακῶς
εἰς τὸν βίον τὸν πρόσκαιρον.

[16] (10) Ὁ Ἡρώδης οὖν ὑπὸ τῶν λόγων τῆς ἐπιβούλου βουκολούμενος
μέγα ἐκραύγασε βοήσας καὶ ὡς ἀσύνετος ἐν γέλωτι
τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀνύψωσε·
Κοινωνέ μου, λέγων, γύναι, καὶ ἐν τούτῳ χάριν ἔχω τῷ φίλτρῳ τῷ σῷ·
ἂν οὖν τελέσω τῶν γενεσίων τὴν ὥραν, (5)
σὺ τί προσάγεις μοι δῶρον ἄξιον ἐμοῦ;
Τί σοι προσάξω; δούλην ἐμαυτήν, καὶ πάλιν
τὴν ἐξ ἐμοῦ παραστήσω ὀρχήστριαν σοί,
τὴν εὐφραίνουσάν σε πάνυ, καὶ φαιδρυνῶ ἀληθῶς
τὴν τῆς γενέσεως ἡμέραν, ἣν ποιήσεις, βασιλεῦ, (10)
διὰ τέρψιν τὴν πρόσκαιρον.

the right strings to pull, for Herod answers: "My wife and consort, in this your love charm I take pleasure." Now, since she has allured Herod with the idea of the celebration, it occurs to him to ask what gift his wife would give him, the king. Herodias' flattery is at its height: "Myself, your slave."[17] In addition, she is going to offer her own daughter's dance (τὴν ἐξ ἐμοῦ παραστήσω ὀρχήστριαν σοί), because she knows that it will give him great pleasure. Such a present looks natural and harmless, as if it were the essential requisite for a successful birthday banquet. Herodias' plan is as follows: as the guests get drunk, she will urge her unsuspecting daughter to dance in order to "turn the heart of majesty towards us" and make him promise a gift in return, a gift whose implications she alone is aware of.

Herodias was a historical figure of whom recorded "facts" exist, which makes it possible to judge the character Romanos describes from an other angle as well. Historical information of Herodias is found in two works by the Jewish historian and general Josephus Flavius (A.D. 37?–c. 100), in *The Antiquities of the Jews* and *The Wars of the Jews*.[18] The *Antiquities* recounts that the execution of John took place in a prison but is silent about Herodias' share and the banquet.[19] Nevertheless, Josephus provides us with three relevant pieces of information. The first is related to Herodias' high status: she is descended from a royal family (Herod I),[20] daughter of the king's son (Aristobulus), sister of a king (Agrippa), wife of a king (Herod Antipas, her uncle), and divorced (from Herod Philip, the half-brother of Herod Antipas, her uncle on the father's side).

The second piece of information illuminates the circumstances which lead to her marriage with Herod Antipas: "[Herod Antipas] was once sent to Rome and he lodged with Herod [Philip], who was his brother

---

17 Slaves were property which was sold, bought or inherited.

18 Flavii Iosephi Opera, ed. B. Niese, s.v. Ἡρωδίας, vol. 4, Ant. Iud. XVIII, 110–113. 136. 148. 240. 246. 253. 255. Berlin 1892; vol. 6, De bello I, 552. II 182sq. Berlin 1895.

19 According to Josephus Herod put John to death for political reasons: "Herod, who feared the great influence John had over the people might put it into his power and inclination to raise a rebellion (for they seemed ready to do anything he should advice) thought it best, by putting him to death, to prevent any mischief he might cause, and not bring himself into difficulties, by sparing a man who might make him repent of it when it would be too late", Ant. Iud. XVIII, 118–119, transl. by W. Whiston (http://www.perseus.tufts.edu).

20 The "royal family" or Herodian dynasty exerted highest local political authority in Palestine under Roman rulership.

indeed, but not by the same mother… He fell in love with Herodias, this last Herod's [Philip] wife, who was the daughter of Aristobulus, their brother, and the sister of Agrippa the Great, and ventured to talk about marriage between them. When she consented, the agreement was made for her to change her habitation and come to him… One article of this agreement said that he should put away/divorce the daughter of Aretas [king's daughter, with whom he had lived a long time]."[21] The third piece of historical information confirms that Herodias had a daughter, whose name was Salome, and further that Herodias broke a norm: "Herodias, their sister, was married to Herod [Philip], the son of Herod the Great, who was born of Mariamme, the daughter of Simon the high priest, who had a daughter, Salome. After her birth Herodias took it upon herself to confound the laws of our tradition and divorced herself from her husband while he was alive and was married to Herod [Antipas]."[22]

As we have seen, Herodias lived at the beginning of the Christian era in Rome, when Herod met her. Rome was also the place where the agreement on Herodias' second marriage was made. Although the historian does not refer to her divorce, a judicial declaration to dissolve her marriage with Herod Philip must have been made before her remarriage. What Josephus leaves out are facts that were generally known to all, that marriage was considered to be a "partnership, whose primary purpose was to have legitimate descendants to whom the property, status, and family qualities could be handed down through the generations".[23] In other words, Herodias' first marriage with her uncle, Herod Philip, had been arranged in the interests of the Herodian household.[24] Here we can note that it was permissible to marry the daughter of a brother.[25] "Girls had to be at least twelve years old to be legally mar-

---

[21] στελλόμενος δὲ ἐπὶ Ῥώμης κατάγετει ἐν Ἡρώδου ἀδελφοῦ ὄντος οὐχ ὁμομητρίου… ἐρασθεὶς δὲ Ἡρωδιάδος τῆς τούτου γυναικός, θυγάτηρ δὲ ἦν Ἀριστοβούλου καὶ οὗτος ἀδελφὸς αὐτῶν, Ἀγρίππου δὲ ἀδελφὴ τοῦ μεγάλου, τολμᾷ ἅπτεσθαι λόγον περὶ γάμου. καὶ δεξαμένης συνθῆκαι γίνονται μετοικίσασθαι παρ' αὐτὸν… ἦν δὲ ἐν ταῖς συνθήκαις ὥστε καὶ τοῦ Ἀρέτα τὴν θυγατέρα ἐκβαλεῖν. Ant. Iud. XVIII, 109–111.

[22] Ἡρωδιὰς δὲ αὐτῶν ἡ ἀδελφὴ γίνεται Ἡρώδῃ Ἡρώδου τοῦ μεγάλου παιδὶ γεγονότι ἐκ Μαριάμμης τῆς τοῦ Σίμωνος τοῦ ἀρχιερέως, καὶ αὐτοῖς Σαλώμη γίνεται, μεθ' ἧς τὰς γονὰς Ἡρωδιὰς ἐπὶ συγχύσει φρονήσασα τῶν πατρίων Ἡρώδῃ γαμεῖται τοῦ ἀνδρὸς τῷ ὁμοπατρίῳ ἀδελφῷ διαστᾶσα ζῶντος. Ibid. 136.

[23] J. Evans Grubbs, Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood. London–New York 2002, 81.

[24] Cf. Ant. Iud. XVIII, 130–142.

[25] Evans Grubbs 138.

ried, though they could be betrothed at an earlier age."[26] It is inconceivable that in the Herodian royal house the young Herodias' opinion, let alone her consent, would ever have been asked for.[27] By Philip she had a daughter, Salome, who in turn married into the same household.[28]

Josephus' account makes it clear that it was Herod who fell in love with his brother's wife. (To the male historian the feelings of a woman were probably irrelevant, but we can still speculate on what might have happened, had Herodias not responded to Herod's feelings.) The passage in question suggests that talk about marriage between them was possible for two reasons: their kinship, and their high rank. We can assume that Herod Philip did not object to his wife's wish – perhaps it was merely a welcome and advantageous opportunity for him to free himself of the "old" wife, for divorce was possible according to Roman law.[29] The clause in the marriage agreement, according to which Herod had to divorce his wife, was accomplished in an extraordinary manner by his wife, who had previously learned about the matter.[30] The marriage of Herod and Herodias seems to have been in accordance with established standards of Roman social practice, but it is clear that in Jewish tradition their marriage was considered illegitimate. That is why it appears necessary for Josephus to emphasize that Herodias "took upon her to confound the laws of our tradition and divorced herself from her husband while he was alive and was married". On the other hand, although John the Baptist had been telling Herod that 'It is not lawful for you to have your brother's wife', he did not reproach Herodias. Yet it was she who had a grudge against him. Why Herodias? The Gospel gives us no answer.

Let us return to Romanos. It is evident from his narration that in his eyes Herodias had already committed a crime, adultery, in addition

---

[26] Ibid. 88.

[27] Consent to marriage "clearly depended on family interrelationships that were beyond the scope of the law.", ibid. 89. Cf. how the daughters were married off: Ant. Iud. XVIII, v. 4.

[28] "Her daughter Salome was married to Philip, the son of Herod, and tetrarch of Trachonitis; and as he died childless, Aristobulus, the son of Herod, the brother of Agrippa, married her." – ἡ δὲ θυγάτηρ αὐτῆς Σαλώμη Φιλίππῳ γαμεῖται Ἡρώδου παιδὶ τῷ τετράρχῃ τῆς Τραχωνίτιδος, καὶ ἄπαιδος τελευτήσαντος Ἀριστόβουλος αὐτὴν ἄγεται Ἡρόδου παῖς τοῦ Ἀγρίππου ἀδελφοῦ. Ant. Iud. XVIII, 136–137.

[29] Evans Grubbs 187: "Whether unilateral or by mutual agreement, divorce was an accepted fact of Roman life, and was subject to very few restrictions until the fourth century C.E."

[30] Cf. Ant. Iud. XVIII, 111–113.

to which she is now committing a new crime. Her motivation seems to be revenge:

> When she saw that all were drunk, the extremely tricky Herodias,
> As she found the occasion she sought, she said to herself:
> See the time that I have been searching for;
> Now what I wanted will be accomplished, and the one who calls me adulteress will be put to death.[31]

Romanos also considers Herod to be an adulterer and Herodias' accomplice, but the actual criminal and sinner is Herodias, whose shame is put on stage as the eyes of the guests "testify" and their thoughts "reveal":

> …[Herod] acted impiously
> in order that he might enjoy the one whom he seduced.
> For the adulteress, not the maiden, sought to cut off the head
> of the offspring of the sterile woman.[32]

> With these words, the wicked woman changed the mind of the little girl,
> and when she was adorned for the shameful deed, she cast around her dishonour as a cloak.
> The friends of Herod greatly praised the beauty of the maiden,
> as they recognized the indomitable will and the purpose
> of the mother, they secretly said:
> Do you see the intention of the harlot, Herodias,
> how she wants to show the child she has produced as like herself?
> She has not been satisfied with her own shamefulness,
> but she has defiled her own child before us
> for our passing pleasure.[33]

---

[31] (13) Ὡς οὖν εἶδε πάντας μεθυσθέντας Ἡρωδιὰς ἡ πολυμήχανος,
ἥνπερ ἐζήτει εὐκαιρίαν εὑροῦσα, εἶπεν ἐν ψυχῇ αὑτῆς·
Ἴδε, ὥρα ἣν ἐθήρευον·
νῦν τελεῖται ὅπερ ἤθελον, καὶ φονεύεται ὁ λέγων μοιχάδα ἐμέ·

[32] (2.2–4) …τὸ ἀσεβὲς εὐθὺς ἐποίησεν,
ἵνα τέρψῃ ἣν ἐμοίχευσεν·
ἡ μοιχὰς γάρ, οὐχ ἡ κόρη ἀποκόψαι τὸν τῆς στείρας ἐζήτει καρπόν·

[33] (14) Μετεποίησεν ἡ ἀνοσία τοῖς λόγοις τούτοις τὸ κοράσιον,
καὶ κοσμηθὲν ἐπὶ τὸ πρᾶγμα τὸ ἀναιδὲς περιεβάλλετο
ἀτιμίαν ὡς ἱμάτιον·
οἱ δὲ φίλοι τοῦ Ἡρώδου τὸ μὲν κάλλος τῆς παιδίσκης ᾔνεσαν πολύ,
τῆς δὲ τεκούσης τὴν ἀδιάτρεπτον γνώμην (5)
καὶ τὸν σκοπὸν ἐννοοῦντες εἶπαν ἐν κρυφῇ·
Βλέπετε γνώμην Ἡρωδιάδος τῆς πόρνης,
πῶς καὶ ἣν ἔτεκε θέλει δεῖξαι κατ᾽ αὐτήν;
οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἰδίᾳ ἀναισχυντίᾳ αὐτῆς,
ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκ σπλάγχνων ἔχρανεν ἐπὶ ἡμῶν (10)
διὰ τέρψιν τὴν πρόσκαιρον.

Adulteress, harlot, shamelessness (μοιχάς, πόρνη, ἀναισχυντία) – these invectives illustrate Romanos' judgement of her character. Romanos was a child of his time. These words were directed at those who digressed from Christian ethics and broke the norms of society.[34] They are found repeatedly in homiletics and hagiographical writings, but we also meet with them in Procopius, the historian and contemporary of Romanos. If, as I believe, Anthony Kaldellis' claim in relation to Procopius' *Secret History* and *Wars* is correct, viz., that "no other author gives us a better flavor of life in the sixth century",[35] then we can take Romanos' words to have literal meaning. When describing Herodias' case, he simply interprets the sentiments of the inhabitants of Constantinople. Furthermore, the genre of hymnography that Romanos represents, the *kontakion*, has its roots in the extremely emotional Syriac poetry, as we know it from Ephrem, and "authorizes" the poet to express his feelings powerfully.

In the end, the attitudes of Romanos and Procopius – perhaps Procopius even a little more than Romanos – owe much to the Roman and Byzantine social order, which legislation reflects. It is easy to see that throughout Roman history social intercourse rested on the conviction that people knew how to behave. Prestige, family status, determined how a person was expected to be treated and how he or she was expected to behave and treat others in return.[36] From this point of view, Roman/Byzantine law provides evidence of what was desirable in the social context. Nevertheless, people did not always behave according to law – otherwise there would never have been any demand for lawyers. I see that the gap between what was desirable, a norm or a sanction, and what was prohibited, existed then as it does now. Within this margin, which is sometimes broader, sometimes narrower, people lived as they saw fit and acted according to what made sense to them – regard-

[34] Evans Grubbs 48 (referring to J. Beaucamp, Le statut de la femme à Byzance (4e–7e siècle). I. Le droit impérial. Paris 1990, 17–23): "Stress on feminine chastity and sense of modesty is particularly marked in late Roman law, reaching its culmination with the sixth-century emperor Justinian." The study of S. Leontsini, Die Prostitution im frühen Byzanz. *Dissertationen der Universität Wien* 194. Wien 1989, points out the extraordinary wide use and application of the concept *porneia*.

[35] A. Kaldellis, Procopius of Caesarea, Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity. Philadelphia 2004, 43.

[36] Cf. Evans Grubbs 16–80 (The status of women in Roman law). Her remark is illuminating: "In studying the legal position of women in the Roman Empire, the importance of social status must always be kept in mind." Ibid. 12.

less of law, sanctions and moral codes, even under the threat of being rejected by their communities and sentenced in a court of law. That this is also plain to Romanos is evident in his description of Herodias's motives, even if his intention is to show that this depraved human being is capable of anything because she has no shame.

Hence, if we listen to Romanos' Herodias, we hear that she is distressed because, as long as John "seems to live", there remains the possibility that people would feel free to speak what they like against her. This possibility, not revenge, is her real motive, for the wife of an august person is never addressed without respect. Roman society was always so "highly status-conscious" that it is justifiable to suppose that the resentment Herodias felt for John the Baptist was ultimately connected with status.[37] To Romanos, who lived in such highly status-conscious society, the insult and its possible consequences must have been self-evident when he pondered on the events described in the Gospel.

Since Romanos knew the "rules" of his society in terms of honourable conduct and behaviour, he was also able to put into words the concern about honour. Thus Herodias's daughter is afraid that her family would leave behind "an evil memory, which is eternal and not temporal".[38] She knows that her family is already branded by shame as she warns her mother not to make the temporary shame eternal.[39] While the daughter is worried, Herodias does not care, for she believes she knows "how to possess honour (οἶδα κτήσασθαι τιμὴν) that is lasting and not temporary". Herod's guests for their part are well aware of Herodias' dishonour. Because "honour was what one had in the eyes of other, due to birth and social status",[40] the attitude of the guests at the banquet appears to disclose the normal Constantinopolitan stand towards women whose behaviour was judged to be unchaste and impudent. For, according to Roman and Byzantine standards of morality, chastity and modesty were the virtues of women *par excellence*. We are probably unable to understand the full implications of the dance scene as it would have appeared to Romanos and his contemporaries. Danc-

[37] Cf. ibid. 71.

[38] (3.9–11) ἐὰν θάνῃ Ἰωάννης…
καὶ ἐτάφημεν ζῶντες μνήμην λείψαντες κακήν,
αἰωνίαν, οὐ πρόσκαιρον.

[39] (5.9–11) θάψον τὸ σκέμμα σου νῦν
καὶ τὸ σκάμμα νεκρώσῃς, μὴ ποιήσῃς ὡς ἀεὶ
τὴν αἰσχύνην τὴν πρόσκαιρον.

[40] Evans Grubbs 12.

ers, actresses and others working on the stage were only one step removed from the lowest rank of society, the prostitutes.[41] It is difficult to say whether Romanos associated the girl's displaying of her body during the dance with professional stage performances. Nevertheless, in the context of her performance, the question of honour is particularly striking.

In such an atmosphere of controlled morality there must always have been uttered and unuttered reproaches in the air. It is very likely that Romanos had around him sufficient examples for describing a person who is harbouring thoughts of revenge. Therefore Romanos could "hear" even the unspoken reproaches of the Jewish against Herodias and envisage the effect this would have on her mental state. It is quite understandable to anyone who imagines herself or himself in Herodias' place that she must have felt a burning need to get rid of her torment. As we have seen, this is what Romanos implies, although it is not his deliberate emphasis. Here we come back to my thesis about "the plausible which equates with reality". The interpretation Romanos offers for Herodias' emotional argument to justify the execution of John is credible in historical respect, because it reflects the values and social mores of his own time, clearly distinguishable in the text. It is also credible within a psychological framework in general, because even when separated from its historical context, the description of Herodias' mental dynamics is understandable. Thus, Romanos' interpretation seems to bear universal validity.

Notwithstanding, this essay about Herodias' character would not be complete if it failed to discuss her actions in terms of responsibility. The topic will not be treated in accordance with Romanos' intention of teaching "us" to follow the Forerunner, for this approach would not allow for a wider exploration of Herodias' mental qualities. To Romanos, as a Byzantine preacher of Christian morality, Herodias was a woman whose deeds and intrigues disclosed her depraved mind in which there were no other dimensions to explore, for she was incurably evil. In spite of this, we can consider the question of responsibility, because Romanos' text allows us to investigate the "impious act" within a psychological framework. My orientation to the topic will be along the theories of Viktor E. Frankl, the founder of logotherapy.[42] The basic

---

[41] Cf. Beaucamp 121–132, 206–210.

[42] V. E. Frankl, Man's Search for Meaning. The classic tribute to hope from the Holocaust. London et al. [5]2004. (First published in German in 1946 under the title

concepts of logotherapy, an internationally recognized form of applied psychiatric therapy whose significance has been proven in empirical research,[43] provide me with the theoretical tools to widen my understanding of this character, who seems to lack any sense of sin and morality.

The philosophical core of Frankl's theory is concerned with meaning in life. His theory rests on three premises: (1) that human beings have free will towards inner and outer conditions; (2) that the will to meaning is our basic motivation; and (3) furthermore, that life always has meaning. In this context, however, the term 'meaning of life' is not understood as a general meaning of life but "rather the specific meaning of a person's life at a given moment".[44] Frankl is famous for his thesis that a human being can be robbed of everything except for the ultimate of human freedoms – that of choosing one's attitude in any given set of circumstances. As for Herodias, the question whether she could have acted in another way is intriguing in the context of research on late antique/Byzantine society. It is commonly believed that speculations like this are a waste of time, because they cannot be proved by empirical evidence. The question may look absurd, but if we consider that it is the image of Herodias that Romanos displayed on the Constantinopolitan platform of Christian ethics and Roman moral values, the image upon which his audience was expected to reflect, then we realize that we are in fact dealing with Byzantine ideology and mentality. Seen from this angle, it no longer matters that we are not going to consider the "original" Herodias, who as a historical person with her thoughts and feelings will forever remain a mystery to us, as is the case with everybody who does not express herself/himself to others. The focus is on the fact that Romanos really presents for consideration the idea that Herodias could have acted differently had she wished to do so: this is suggested by the role given to her daughter.

We have already learned from the dialogues how the daughter reacted, but it is useful to examine her responses in detail to assess what arguments Romanos considered to be possible *in principle* to bring someone to change her/his mind. In her first dialogue, the daughter says

---

Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager.) Ibid., The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy. Expanded Edition. Meridian, Penguin Books ²1988.

[43] A. Batthyany—D. Guttmann, Empirical Research in Logotherapy and Meaning-Oriented Psychotherapy. Annotated bibliography. Phoenix, AZ 2005.

[44] Frankl 1988, 171.

that the mother will cause much greater harm to herself if she does not give up her plan.[45] She continues that, should John die, not only the mother but their race will face doom and be destroyed. Finally, she presents her vision that all things would become dead, and they would be buried alive leaving behind an eternal evil memory. In her second dialogue, the daughter appeals to her mother's religious sentiments.[46] The daughter understands that sinning will revenge itself within their lifetime, and she warns her mother of the fate of Jezebel: "Just as Jezebel, wishing to destroy the righteous Elijah, rather destroyed herself."[47] She compares Elijah with John, who "lawfully accused us", indicating that putting a righteous man to death would only eternalize their shame. In the last dialogue, she cries out in despair that the very thought of slaying Christ's prophet is ungodly.[48] None of these arguments cuts: neither the plead to safeguard Herodias' own interests nor the appeal to protect the entire family from destruction. It is also obvious that Herodias is immune to religious persuasion. The daughter's reaction indicates that for her it is a matter of conscience if the "harmless blood of the wise man" should be shed. Her fear of eternal harm that might befall her, should she become involved, is in stark contrast to Herodias' insensibility.

Through Herodias' responses, Romanos portrays what he perceives to be her main character trait. In the first place, Herodias believes that her safety from any threat in this life is assured as soon as John is out

[45] (3) Ὑπακούσασα δὲ ἡ παιδίσκη τοῦ παρανόμου μελετήματος
ἔφριξεν, ἔκραξεν· Ὦ μῆτερ, ὢ τί δεινόν ἐστι τὸ πάθος σου·
ἄφες τοῦτο ἀνιάτρευτον·
ἂν γὰρ θέλῃς θεραπεῦσαι χαλεπώτερον τὸ τραῦμα ποιεῖς σεαυτῇ·
κοίμησον ἔνδον τῶν λογισμῶν σου τὸ ῥῆμα, (5)
μήποτε γένηται πτῶμα τῷ γένει ἡμῶν·
οὔτε γὰρ μόνη τὸν ἐξ αὐτοῦ μόρον δέχῃ,
ἀλλὰ κἀγὼ καὶ Ἡρώδης καὶ οἱ ἐξ ἡμῶν.
ἐὰν θάνῃ Ἰωάννης, γέγονε πάντα νεκρά,
καὶ ἐτάφημεν ζῶντες μνήμην λείψαντες κακήν, (10)
αἰωνίαν, οὐ πρόσκαιρον.

[46] See footnote 7 for the Greek text.

[47] 2 Kings 9,10 (= IV Regn 9,10): "The dogs shall eat Jezebel in the territory of Jezreel, and no one shall bury her." Ref. to Jezebel: 1 Kings 16,31; 18,4.13.19; 19,1f.; 21,5–25; 2 Kings 9,10 (= LXX: III Regn 16,31; 18,4.13.19; 19.1f.; 20.5–23); Rev. 2,20.

[48] See footnote 9 for the Greek text.

of the way.[49] In other words, she feels that John represents a living danger to her existence, here and now. As we saw earlier, Herodias appears completely orientated to this world. This orientation is her fundamental character trait.[50] It is clear that to Romanos, as a Christian hymn writer, anyone of such a disposition appears unreligious, having no spirit of reverence toward God. Therefore, when the daughter tries to reason with Herodias to abandon her plan, which in her mind equals sinning, Herodias does not understand her message. She insists that she has a better understanding than the daughter and many others of what is expedient – she knows how to gain lasting respect – but she is speaking in a worldly, social, context, while the daughter's reasoning occurs in a religious one.

On this basis we can approach the question of meaning in life. My first argument is paradoxical for, contrary to what we might expect, Romanos' Herodias is no "victim of circumstances", which would merely allow her to play the role of the depraved avenger depicted in the Gospel. No, the character Romanos creates shows mental qualities which justify the reputation of this individual as evil. In this respect, Viktor E. Frankl's observation, "It is a characteristic constituent of human existence that it transcends itself, that it reaches out for something other than itself," provides us with the key to the soul of a person whose existence does not transcend itself.[51] Herodias is such a person. Of course, this does not mean that she must automatically also be immoral. She is exceedingly familiar with the visible world, it is true, but that is no crime. Only her attitude towards the others, John the Baptist, the daughter, and Herod, reveals her self-centred character, for the fulfilment of her life is achieved at the cost of others. She abuses and manipulates them in different ways through violent behaviour and dishonesty, and makes them pay the price for her peace of mind. This is the immoral figure that is revealed in Romanos' characterization, when his scornful vituperations about Herodias' adultery are put to one side.

There is no doubt that for Herodias, as a character of Romanos' narration, the meaning in life is inseparable from her existence in life. We remember that her genuine motive is the fear of being subjected to

---

[49] (4.10–11) καὶ λοιπὸν οὐ λυποῦμαι ἔχουσα ἐν ἀσφαλεῖ / τὴν ζωήν μου τὴν πρόσκαιρον. The word ἀσφάλεια indicates also "security" or "personal safety".

[50] Implicated also by refrains in strophes 4, 6, 9, 10.

[51] Frankl 1988, 55.

insults at any time. It is not difficult to imagine that in her experience her circumstances are unbearable, for she is not able (or willing) to change the fact that she is married to Herod. This feeling gives rise to her motivation, which in turn moves her to act as she does. The feeling is so urgent that the frustration caused by her daughter's refusal forces Herodias to question the reasons for the circumstances that distress her, i.e., she wants to know the reason for her suffering. That she does suffer is obvious even to the daughter, who at the beginning of their dialogues shudders at it: "O mother, what a terrible suffering is yours."[52] Herodias' reaction corresponds with Frankl's observation that man's search for meaning is provoked or promoted by a crisis.

Now we can consider the question whether Herodias could have acted in any other way. How should we understand the degree to which she is responsible? Is she "doomed" to her fate, like the figures of ancient Greek tragedy? I believe we can start with the supposition that Herodias is well aware of her position in society and knows the limits of her powers. There are no elements in the story to indicate that she as an agent could not choose another approach towards John, should she want to. But she does *not* want to. She has already decided upon her approach before revealing her plan to the daughter. If she were unsure of the justification of her actions, the daughter's arguments would provide her with more than one way out of her decision. However, Herodias' rationale, the fear of being a target of possible insults, verbal attacks or gossip, weighs heavily in favour of putting John to death. That makes sense to her, for after such an act, who would dare to give vocal expression to her/his thoughts about her? If John's tongue was merely torn from his mouth (which was quite a common punishment for criminals at that time), he would bear eternal witness to the reason for his mutilation.

In the framework of Frankl's theory we can approach the question of Herodias' responsibility from "her point of view". I think we can admit that the reasons behind Herodias' resentment against John are real rather than imagined. We "know" that, in the end, these reasons are Roman law and social practice on the one hand and Jewish religious law on the other, challenging Herodias's circumstances. It would appear that in Justinian's time liberal Roman attitudes towards divorce had changed and divorce was now considered as adultery.[53] In Byzantine

[52] (3.2) Ὦ μῆτερ, ὢ τί δεινόν ἐστι τὸ πάθος σου·
[53] Cf. Evans Grubbs 202ff.

law and understanding, adultery was a woman's crime, upon which Romanos reflects. However, the text shows that the actual confrontation takes place between Herodias' position as queen and the values represented by the daughter. Herodias cannot change her circumstances; what remains is the freedom to choose her approach. We know what decision she makes. According to this interpretation, her evil reputation is not due to her "adultery", but due to her choice, for which she is ultimately responsible. In fact, Romanos' text suggests the same, for this interpretation would not be possible without the setting which justifies the emotions and motivation of his character. As a narrator he must tell a story, which, to be credible, must be aligned with real life. The emotions of Romanos' creation are indicative of the reaction that is common to all human beings in a stressful situation. Therefore I see that the figure of Herodias, even though a literary one, is a universal character, whose existence is not bound to Romanos' time but eternal.

## *Conclusions*

It is clear that what an author considers to be self-evident to his contemporaries needs no explanation. I believe that to Romanos' audience, Herodias' viewpoint was immediately evident from the social setting. Unlike us, who inhabit a different world of values, they were able to understand at once what Herodias won through her act: the luxury of the privileged people to be treated with respect, regardless of their morality or lack thereof. Of course, they grasped that the price for Herodias' safe and comfortable existence was the life of another unique human being, which is a matter of morality and against the commandment of God, "You shall not murder".[54] To us as outsiders, however, life's realities in early Byzantine Constantinople are not strikingly evident in Romanos' text, because his "accusations" against Herodias are based on her adultery and on the crime she is going to commit as revenge. That is a Christian interpretation, which, as we have seen, is also illuminating on a historical level. Had our analysis been based on the author's objectives, we would had overlooked as irrelevant a whole range of emotional nuances in the character of Herodias. The application of the basic ideas of Frankl's theories have been beneficial to our treatment of her by enabling us to discern the existential space

[54] Ex 20,13.

of this character from the external conditions that surround her. I am thus convinced that the Byzantine study of women, being at the mercy of male sources, would in general profit from a theoretical approach in order to complete the interpretation in a historical context.

[I thank Anna-Maria Hajba for having polished my English manuscript.]

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 101–112


Claudio De Stefani

# Paolo Silenziario leggeva la letteratura latina?[1]

A questa domanda, più volte dibattuta in passato, non posso offrire una risposta perentoria, né in senso positivo né negativo. Può essere tuttavia utile riconsiderare alcuni casi concreti di possibili echi della poesia latina nell'opera di Paolo. Il tema, come ho detto, è tutt'altro che nuovo; ma qualche elemento si può ancora aggiungere al quadro vulgato.

Al progresso della ricerca in questo settore contribuiscono *in primis* due fattori: i. I numerosi ritrovamenti papiracei, che hanno sensibilmente arricchito le nostre conoscenze sull'effettiva diffusione della letteratura latina nella parte orientale dell'impero; ii. Varî studî recenti sulla poesia tardogreca, che hanno circoscritto il problema con matura consapevolezza critica.

Per quanto riguarda il punto (i), vanno richiamate le ricerche di Bruno Rochette, soprattutto uno stimolante volume del 1997[2]. L'auto-

---

[1] Sto ultimando l'edizione commentata dell'opera di Paolo Silenziario (carmi ecfrastici e epigrammi). La traduzione dei testi sarà curata da Gioacchino Strano. Utilizzo per il presente contributo la mia collazione del codice dell'*Antologia Palatina*, *Pal. Heid. gr.* 23 (**P**), realizzata sull'originale nell'inverno 1999–2000 alla Universitätsbibliothek Heidelberg e quella (su microfilm) dell'*Antologia Planudea*, contenuta nel *Marc. gr.* Z 481 (**Pl**): la prima interessa entrambi gli epigrammi, la seconda il solo *AP* V 254. Per esigenza di chiarezza ho gerarchizzato gli apparati: il primo contiene le varianti significative, il secondo quelle ortografiche (che riguardano quasi sempre soltanto **P**): la loro riproduzione può essere utile agli specialisti di questi testi e anticipa le informazioni dell'edizione critica di cui sopra. Per quanto riguarda i lemmi di Suida, ho consultato, dei quattro codici più importanti, il solo M (= *Marc. gr.* Z 448 [= 1047]), su originale (si tratta dei ff. 45$^{r}$, 53$^{r}$, 92$^{v}$, 271$^{r}$); mi riservo di completare il controllo dell'intera tradizione in vista dell'edizione. Desidero ringraziare, per consiglî ricevuti, oltre a Gioacchino Strano, che, come ho detto, collabora con me all'opera, G. Agosti, E. Magnelli, A.M. Morelli, R. Pierini Degl'Innocenti, R. Pretagostini.

[2] B. Rochette, Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain. Bruxelles 1997. Se ne veda la recensione di Otta Wenskus, *Gnomon* 73 (2001) 70–72.

re ricorda che le riforme amministrative di Diocleziano avevano reso ineludibile la conoscenza del latino a quanti aspirassero alla carriera giuridica — con conseguente depressione dello studio delle lettere greche, come lamentò Libanio negli anni '80 del IV secolo[3]. Diocleziano e Costantino avevano incoraggiato lo studio del latino in oriente, creandovi cattedre; la metà del IV secolo segnò pertanto "l'apogée de l'influence latine dans la *Pars Orientis*"[4]. Rochette ha tuttavia notato che, a fronte di una maggiore 'pressione' dell'influenza del latino in oriente, "les lettrés *utraque lingua* se font de plus en plus rares"[5]. Si assistette pertanto al sorgere di una classe di specialisti, che dominavano le due lingue, e operavano per mantenere saldo il collante culturale e amministrativo dell'Impero.

Molto significativo, al riguardo, è il consistente numero di papiri latini (con traduzione greca) reperiti in Egitto, a testimonianza dello studio della lingua d'occidente[6]. È sintomatica, al riguardo, la cifra letteraria 'alta' della scelta scolastica di letture: soprattutto Virgilio e Cicerone, ma anche Terenzio e Giovenale, con note marginali greche[7]; pochi anni fa questa documentazione si arricchì di un nuovo reperto di rilevante interesse: un papiro contenente una quarantina di versi della *Medea* di Seneca (*PMich.* inv. no 4969. fr. 36), probabilmente del IV s., con annotazioni greche[8]. I papiri ci assicurano dunque una prova della

---

[3] Rochette 132–135.

[4] Indicativo, ad es., il crescente utilizzo dei nomi di mese romani in Egitto: dopo il 300 si registra non solo in documenti ufficiali e giuridici, ma anche in referti di carattere totalmente privato: P.J. Sijpesteijn, Some Remarks on Roman Dates in Greek Papyri. *ZPE* 33 (1979) 229–240.

[5] Rochette 128.

[6] Sono i numeri 2917–2931 Pack² (con i supplementi p. 159). Due liste anche in: P. Collart, Les papyrus littéraires latins. *Revue de Philologie* 15 (1941) 112–128 e P. Mertens, Les papyrus littéraires latins d'auteurs classiques durant les deux dernières décennies, in: Miscellània papirològica Ramon Roca-Puig en el seu vuitantè aniversari, a cura de S. Janeras. Barcelona 1987, 189–204. Cf. altresí Orsolina Montevecchi, La papirologia. Milano 1988², 238. Genericamente sulla diffusione del latino in Egitto (con particolare attenzione per Caritone): Q. Cataudella, Sulla fortuna di Virgilio nel mondo greco-egiziano. *Chronique d'Egypte* 7 (1932) 332–334 (= Utriusque linguae. Studi e ricerche di letteratura greca e latina. II. Parte latina. Messina-Firenze 1974, 51–54).

[7] Terenzio: 2934 e 2933a Pack² (IV–V p. Chr.); Giovenale: 2925 Pack² = *CPL* 37 (ca. 500 p. Chr.).

[8] Donka Markus – G.W. Schwendner, Seneca's *Medea* in Egypt (663–704). *ZPE* 117 (1997) 73–80. Questo ritrovamento papiraceo, che testimonia della lettura in oriente di questo raro testo, dà ulteriore forza all'ipotesi — già assai ben fondata — di

diffusione dello studio del latino; con un *argumentum e silentio* ci ragguagliano altresí sulla sua sparizione: l'ultimo documento giudiziario egiziano a presentare delle formule introduttive in latino è del 530 (*PCairo Masp.* 2.67131)[9].

Quanto al punto (ii), i poeti 'nonniani' sono notoriamente accreditati di una conoscenza non superficiale del latino; anzi, come ricordava Alan Cameron in un celebre saggio, la poliglossia era una delle caratteristiche dei *wandering poets*[10]. Se si accetta il sorgere della poesia nonniana più o meno all'epoca di Teodosio II, questo dato non dovrebbe sorprendere, se si pensa che sotto il suo regno viene fondata l'università di Costantinopoli (27 febbraio 425), che contava, nel suo organico, 13 cattedre di latino[11]. A cavallo tra il V e il VI secolo, Costantinopoli ospitava il maggiore grammatico latino del tempo, Prisciano di Cesarea in Mauritania[12]. E in età giustinianea operò Giovanni Lido, nel cui *De magistratibus* è stato rinvenuto alcuni anni fa un motto latino[13]. Va comunque ricordato che serie congetture in favore di una familiarità con la letteratura latina da parte di Trifiodoro implicano una continuità di competenze che datano a ben prima di Nonno[14]. E il caso di Claudiano

R. Keydell, che Quinto di Smirne nel libro XIV si sia ispirato all'*Agamennone* di Seneca: Seneca und Cicero bei Quintus von Smyrna. *Würzburger Jahrb.* 4 (1949/50) 81–88 (= Kleine Schriften zur hellenistischen und spätgriechischen Dichtung (1911–1976). Zusammengestellt v. W. Peek. Leipzig 1982, 365–372) e relativizza lo scetticismo (autorevole) di R.G. Tarrant, che non poteva ancora disporre di questa testimonianza: "knowledge of Seneca's tragedies by a fourth-century Greek […] remains hard to credit" (Seneca. Agamemnon. Cambridge 1976, 22).

9 Rochette, 119–120.

10 "Another aspect of the claim of the Egyptian poets to the title *doctus poeta* is that a surprisingly large number of them seem to have had some acquaintance with Latin literature" (A. Cameron, Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypt. *Historia* 14 (1965) 494 [= Literature and Society in the Early Byzantine World. London 1985, n. I]).

11 Rochette, 141.

12 Che vi studiò e vi insegnò: cf. G. Ballaira, Prisciano e i suoi amici. Torino 1989, 35–40. L'opera dello studioso italiano è importante per il tema che stiamo trattando anche perché riprende e motiva l'ipotesi, di A. Momigliano e M. Salomon, che il dedicatario delle *Institutiones* priscianee, dotto di greco e latino (*GL* II 2,30s.), *Iulianus consul ac patricius*, sia da identificare con l'epigrammista Giuliano d'Egitto, dunque un poeta del ciclo di Agazia (Ballaira, 81–85).

13 B. Baldwin, John Lydus in Latin on Augustus. *Byz* 65 (1995) 527–528.

14 Lo stesso si dica di Quinto di Smirne, per il quale, oltre a n. 8, si veda R. Keydell, Quintus von Smyrna und Vergil. *Hermes* 82 (1954) 254–256 (= Schriften, 373–375) e la bibliografia raccolta da Rochette, 265–266, n. 22 (si aggiungano le osservazioni

è esemplare sia del grado (superbo) di conoscenza del latino che un orientale poteva raggiungere, sia, implicitamente, del successo del sistema educativo scolastico[15].

Questa premessa introduce il caso di Paolo Silenziario, di cui vogliamo esaminare due esempi, tratti dagli epigrammi.

Ὦ παλάμη πάντολμε, σὺ τὸν παγχρύσεον ἔτλης
   ἀπρὶξ δραξαμένη βόστρυχον αὖ ἐρύσαι;
ἔτλης; οὐκ ἐμάλαξε τεὸν θράσος αἴλινος αὐδή,
   σκύλμα κόμης, αὐχὴν μαλθακὰ κεκλιμένος;
νῦν θαμινοῖς πατάγοισι μάτην τὸ μέτωπον ἀράσσεις·
   οὐκέτι γὰρ μαζοῖς σὸν θέναρ ἐμπελάσει.
μή, λίτομαι, δέσποινα, τόσην μὴ λάμβανε ποινήν·
   μᾶλλον ἐγὼ τλαίην φάσγανον ἀσπασίως.

AP V 248 = 53 Vians. | Suid. α 4419 A. αὖ ἐρύσαι, α 3742 A. ἀρασσόμενα, αι 182 A. αἴλινος, π 3092 A. ποινή

P ff. 126-7

5 θαμινοῖς Suid. : θαμινοῖ P (θαμινοὶ $A^{ac}$: -οῖ C)   7 τόσην P : τοίην Suid.

1 ὦ $A^{ac}$: ὧ C | ἔτλης A: acutum et spiritum perf. C   2 βο στ $^{\varrho}$ υχον A (ϱ s. l. addito): accentum add. C | αὑ ἐρύσαι A: αὐ C | comma post ἐρύσαι pos. A, ex quo signum interr. effec. C   3 οὐκ ἐμάλαξε A: spiritus perfec. C | αἴλινος A: spiritum et accentum rescr. C (γ paene scripserat A) | post αὐδή comma pos. A, ex quo interr. sign. effec. C   4 σκῦλμα $A^{ac}$: corr. C | post κεκλιμένος, interr. sign. add. C   5 τὸ μέτωπον μάτην A: ordinem rest. C, qui supra τὸ denuo scr. β, supra μάτην scr. ᾱ, erasis iisdem litteris: supra μέτωπον signum ÷ add., quo ad notam mg. remittit: ÷ γϱ μάτην τὸ μέτωπον ἀράσσεις   6 οὐκέτι A: ἔτ C | ἐμπελάσει A: spiritum perfec. C nec non et ε (non ex ο corr. ut Stadtm. autumat) 7 δεσποινα A: accentum add. C, ut vid.   8 ἀσπασίως A: spiritum perfec. C

di M. Campbell — complessivamente ostile all'ipotesi di una ricezione dei modelli latini da parte di Quinto — nel suo ottimo commento al libro XII dei *Posthomerica*: A Commentary on Quintus Smyrnaeus Posthomerica XII. Lugduni Batavorum 1981, 39; 115–116; 117–125; 177–178). Su Trifiodoro, *ibid.*, 265 n. 23 (va segnalato che Rochette, 266, definisce Trifiodoro "élève de Nonnos" [!]). Su Nonno, si vedano in particolare J. Braune, Nonnos und Ovid. Greifswald 1935 e G. D'Ippolito, Studi nonniani. L'epillio nelle *Dionisiache*. Palermo 1964: entrambe le opere furono favorevolemente recensite da R. Keydell, rispettivamente in *Gnomon* 11 (1935) 597–605 (= Schriften, 557–565) e in *Gnomon* 38 (1966) 25–29 (= Schriften, 551–555).

[15] Va comunque ricordata, oltre alla complessiva rarità di bilingui nella *pars Orientis*, il carattere fondamentalmente elitario della conoscenza del latino, molto più rara di quanto non fosse in occidente la confidenza con il greco (Rochette, 210).

La situazione dell'epigramma, che ha varî elementi di confronto con passi di elegiaci latini, deriva probabilmente, come rilevò Averil Cameron, da un epigramma di Agazia (*AP* V 218 [= 92 Vians.] = *Menandri Pericir. test.* 3 Lamagna) ispirato alla *Fanciulla tosata* di Menandro[16]. Direttamente derivato da Menandro lo giudicarono invece Jacobs e poi Yardley[17]; sulla presenza di Menandro, diretta o mediata, non vi è ormai alcun dubbio. Ma vorrei concentrarmi piuttosto su un altro punto.

Secondo G. Viansino δέσποινα (7) — accanto a δεσπότις di *AP* V 230, 8 — sarebbe una delle prove della dipendenza di Paolo da un modello romano: "traduzione del *domina* dell'elegia latina", affermava con spensierata sicurezza lo studioso italiano[18]; l'unico altro esempio di un siffatto uso di δέσποινα sarebbe Ach. Tat. II 6, 2 χαῖρε, δέσποινα, ove tuttavia il Viansino propendeva per il significato di 'sposa'[19].

---

[16] Averil Cameron, *JHSt* 86 (1966) 211 (recensione a G. Viansino, Paolo Silenziario. Epigrammi. Torino 1963). La conclusione della Cameron fu dichiarata inevitabile da E. Degani, Considerazioni sull'epigramma bizantino, in: La mimesi bizantina, in: Atti della quarta Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio della Associazione Italiana di Studi Bizantini (Milano, 16–17 marzo 1996), a.c. di F. Conca e R. Maisano. Napoli 1998, 51 (= Filologia e storia. Scritti di Enzo Degani. I. Hildesheim-Zürich-New York 2004, 679).

[17] "Comparandus, qui ex eodem fonte hortulos suos irrigavit, Tibullus [...] et Ovidius", etc. (F. Jacobs, Animadversiones in Epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem Brunckii. III 1 [1802], 123); J.C. Y., Paulus Silentiarius, Ovid, and Propertius. *Classical Quarterly* 30 (1980) 239–241. Il poeta era certo caro ai 'nonniani', ed è sintomatica la sua presenza, accanto ad Omero, nella biblioteca di Dioscoro di Afroditopoli: cf. J.-L. Fournet, Hellénisme dans l'Égypte du VI[e] siècle. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité. Le Caire 1999, 676–677 e id., Dans le cabinet d'un homme de lettres. Pratiques lettrées dans l'Égypte byzantine d'après le dossier de Dioscore d'Aphrodité. in: Des Alexandries II. Les métamorphoses du lecteur. Sous la direction de Ch. Jacob. Paris 2003, 67–68.

[18] XIV (cf. anche 98–99). Va detto che già P. Waltz, che Viansino non citò — benché lo avesse ben presente — aveva richiamato l'uso latino, sia pure senza postulare dipendenza: "au sens du latin *domina*" (Anthologie Grecque. Première partie. Anthologie Palatine. Tome II. Livre V. Texte établi et traduit par P. W. en collaboration avec J. Guillon. Paris 1990[3] [1928[1]], 110).

[19] Non 'sposa' vale sicuramente in Eust. Macr. V 15, 3 (p. 61, 28 Marcovich) μὴ δέδιθι, δέσποινα (Isminia a Ismine), dove tuttavia ci può essere proprio l'influenza di Paolo Silenziario (di quest'epigramma e di *AP* V 275 = 62 Vians.); ma passi più simili sono certo IX 16, 2 (118, 19–20) ἡ τῆς Ῥοδόπης ἐκ τύχης δούλη κἀμοῦ δεσπότις ἐξ ἔρωτος, ibid. 22, 1 (122, 8–9) Ὑσμίνη, σὲ μόνην δεσπότιν ἐξ Ἔρωτος κέκτημαι. A favore di una conoscenza degli epigrammi di Paolo da parte di Eustazio (più probabilmente Eumazio) Macrembolite, mi sono espresso concretamente nella re-

Ma alcuni anni dopo Yardley ricordò alcuni passi da epigrammisti, che fecero vacillare l'ipotesi di Viansino: il parallelo uso di ἄνασσα (Anon. V 26, 2) e, per il motivo del *servitium amoris*, un carme di Rufino (*AP* V 22 [= 8 Page])[20]. Dalla prosa, Yardley ricordò il caso di δεσπόζειν applicato a una donna in Aristaen. II 2[21].

Ritengo che si possano aggiungere altri luoghi, sempre dalla poesia epigrammatica. Si è argomentato a ragione che i poeti del ciclo di Agazia utilizzassero sovente, per le situazioni eterosessuali dei loro carmi, la precedente letteratura epigrammatica omosessuale[22]. Ora, proprio in questi testi troviamo dei paralleli interessanti: δεσπόσυνος risulta usato, con valore erotico, in Diosc. *AP* XII 169, 3-4 (= *HE* 1505-6) Ἀριστοκράτει δὲ λατρεύων | μυρία δεσπόσυνον καὶ τρίτον ἐκδέχομαι[23], Strat. *AP* XII

---

censione all'edizione di M. Marcovich del romanzo di Eustazio (Monachii et Lipsiae 2001): *Medioevo Greco* 3 (2003), 325.

[20] Va detto che per *AP* V 26 Page *FGE*, 313 ritiene, probabilmente a ragione, che ἄνασσα *is* a *queen*, or at least a lady of royal or imperial family, il che darebbe all'epiteto un senso del tutto diverso (a meno che l'anonimo non giochi proprio sull'ambiguità semantica di ἄνασσα, qualifica di rango e termine allusivo al *servitium amoris*; Page, ibid., rilevava appunto che "the matter and the tone imply an extraordinary degree of familiarity between the poet and the queen").

[21] Yardley, 240.

[22] Un caso significativo (e poco noto) di riuso, da parte di Paolo, di un modello pederastico per un tema eterosessuale è esaminato da A. Cameron, The Greek Anthology from Meleager to Planudes. Oxford 1993, 231. Molti altri esempi di riprese — soprattutto da Stratone — si potrebbero citare: mi riservo di trattarne nel commento agli epigrammi (cf. n. 1).

[23] Si veda il buon commento al passo dioscorideo di G. Galán Vioque, che menziona anche Paolo, ma solamente per *AP* V 230 (Dioscórides. Epigramas. Introducción, edición crítica, traducción y comentario filológico. Huelva 2001, 200–201). Quanto all'uso di λατρεύω, esso ci riporta all'epigramma rufiniano ricordato da Yardley (cf. *supra*), in cui il motivo della λατρεία è esplicitato più volte, a partire dall'incipit: σοί με λάτριν γλυκύδωρος Ἔρως παρέδωκε, Βοῶπι κτλ. (cf. ancora Galán Vioque, 199–200). Per converso, il testo di Dioscoride apre da sùbito un'aporia: in che misura, negli epigrammi di soggetto pederotico, il *servitium amoris* può considerarsi originario, e non costituisce piuttosto un riflesso, a sua volta, di testi i cui soggetti erano un uomo e una donna, ad es. un'elegia? In tal caso, l'uso della servaggio amoroso potrebbe essere anche ripresa ironica (tipicamente alessandrina). Mi rendo conto che il ragionamento potrebbe riproporre modelli elegiaci ellenistici per lo stesso Paolo, sì da divenire una sorta di *matrioska* critica. E tuttavia, è da chiedersi se all'epoca di Giustiniano le elegie ellenistiche fossero ancora lette. È ben più probabile che l'amico di Agazia — raccoglitore di una ghirlanda di epigrammi — e costantemente in gara con gli epigrammisti dei secoli precedenti, proprio dagli epigrammi traesse appunto ispirazione.

196, 1-2 (= 37 Rincón) ὀφθαλμοὺς σπινθῆρας ἔχεις, θεόμορφε Λυκῖνε, | μᾶλλον δ᾽ ἀκτῖνας, δέσποτα, πυρσοβόλους, XII 222, 4 e 7 (= 63 Rinc.) τοῦ παιδὸς χρῄζων ἦλθεν ὁ δεσπόσυνος [...] ὁ δεσπόσυνος προσέειπεν, *AP* XII 246, 1-2 (= 84 Rinc.) ζεῦγος ἀδελφειῶν με φιλεῖ· οὐκ οἶδα, τίν᾽ αὐτῶν | δεσπόσυνον κρίνω· τοὺς δύο γὰρ φιλέω[24]. Si noti anche Fronto *AP* XII 174, 1 ὦ φίλτατε Κῦρε, dove il nome proprio rimanda a κύριος[25]. Commentando l'ultimo luogo stratoniano, Manuel González Rincón adduce varî esempi poetici latini, e questo è naturalmente interessante per il nostro assunto[26]. La presenza dell'espressione in Dioscoride esclude che si tratti di un latinismo colloquiale, inverosimile del resto anche per Stratone. Piuttosto, è possibile che la poesia latina sia tributaria, anche in questo caso, degli *exemplaria graeca*. Non si può comunque escludere che si tratti di un forestierismo del linguaggio amoroso, come nei casi famosi di Juv. 6, 194-6 *quotiens lascivum intervenit illud* / ζωὴ καὶ ψυχή, *modo sub lodice relictis* / *uteris in turba?* e soprattutto — il parallelo è piuttosto utile in questo contesto — Mart. X 68, 5-6 κύριέ μου, μέλι μου, ψυχή μου *congeris usque,* / *pro pudor! Hersiliae civis et Egeriae*[27].

---

[24] È probabile che nei luoghi ricordati la presenza di termini come "padrone, signore", etc. sia tributaria della tendenza alla divinizzazione dell'amato, presente anche — anzi, percentualmente ancor più frequente — nella poesia eterosessuale (la famosa *puella divina*). Questo per quanto attiene ai 'modelli' ellenistici (meleagrei e post-meleagrei) e della prima età imperiale. Quanto a Paolo e ai suoi sodali, non credo che il motivo della divinizzazione dell'amato sia un assunto necessario: lo è certo — ripeto — per i modelli; ma i poeti costantinopolitani del VI secolo imitavano gli epigrammisti delle ghirlande precedenti su un piano *formalmente* (sul versante stilistico), non *culturalmente* affine: operavano — il rilievo è pacifico — in un mondo *toto caelo* diverso da quello dei loro predecessori, ormai compiutamente bizantino, non semplicemente tardo-imperiale, sì che l'attribuzione ai loro carmi di tendenze tematiche della poesia precedente va eseguita con somma cautela. È questa tuttavia un'impressione, che mi riservo di motivare più compiutamente in futuro.

[25] Cf. Sonya Lida Tarán, *ΕΙΣΙ* ΤΡΙΧΕΣ: An Erotic Motif in the Greek *Anthology*. *JHSt* 105 (1985) 99: cf. Numen. Tars. *AP* XII 28, 1 Κῦρος κύριός ἐστι, addotto da Rincón *ad loc*.

[26] Estratón de Sardes. Epigramas. Sevilla 1996, 264.

[27] Ancora meno produttiva è l'osservazione di Viansino che l'apostrofe φίλοι in *AP* V 250, 1 "è del tutto estraneo all'ep. greco e proprio invece dell'elegia latina" (XIV e cf. id., 117): è vero che la poesia latina ricorre all'appellativo *amici* (Verg. *Aen*. VIII 172, Hor. *Epod*. 11, 27, *Ep*. II 2, 138, *Ars Poet*. 5, Prop. I 1, 25, III 21, 15, Ovid. *Trist*. III 4b, 63, V 10, 47, *Ex Ponto* I 2, 49, I 8, 31, III 4, 69, III 7, 9, [Tibull.] III 6, 9, etc.), ma qui ebbe buon gioco Degani, 48 (= Filologia e storia, 676), nel rilevare che il vocativo di φίλοι era corrente nel greco classico, specie nella lexis tragica. E ricorre poi negli stessi epigrammisti, in Strat. *AP* XII 11, 3 (= 11 Rinc.).

Nel caso esaminato escluderei dunque un'influenza della letteratura latina; ma l'esempio seguente mi sembra che possa condurci alla posizione opposta:

Ὤμοσα μιμνάζειν σέο τηλόθεν, ἀργέτι κούρη,
　ἄχρι δυωδεκάτης, ὢ πόποι, ἠριπόλης·
οὐδ᾽ ἔτλην ὁ τάλας· τὸ γὰρ αὔριον ἄμμι φαάνθη
　τηλοτέρω μήνης, ναὶ μὰ σέ, δωδεκάτης.
ἀλλὰ θεοὺς ἱκέτευε, φίλη, μὴ ταῦτα χαράξαι
　ὅρκια ποιναίης νῶτον ὑπὲρ σελίδος·
θέλγε δὲ σαῖς χαρίτεσσιν ἐμὴν φρένα· μηδέ με μάστιξ,
　πότνα, κατασμύξῃ καὶ σέο καὶ μακάρων.

AP V 254 = 55 Vians. | APl VII 43

P f. 128 | Pl f. $70^{r}$

---

1 τηλόθεν Pl, τηλό// A (-θι $A^{ar}$?) : corr. ras. accentum rescr. C | ἀργέτι Pl : ἀργέτη P 4 τηλοτέρω Pl : τηλοτέρωι P

---

1 ὠμοσα A: acutum add. spiritum perfec. C | κούρηι $A^{ar}$: ι eras. C, sscr. α 2 ἀχρι A: accentum add. C | ἥρι πόλις $A^{ac}$: corr. C addito supra ρ signo ÷, et mg.: ÷ τῆς ἡμέρας ÷ (in ras.) τῆς περὶ τὸ ὄρθρον πολούσης 4 μα A: accentum add. C 5 ἀλλα A: accentum add. C | φιλη A: accentum add. C | ὑπερ A (supra υ rasura: ft. ὕ̃π - $A^{ar}$): gravem add. C 7 δὲ αἷς $A^{ar}$, ut vid.: corr. C | μη δε A: accentus add. C 8 κατασμάξηι $A^{ar}$: ύ in ras. C

L'inizio dell'epigramma si rifa chiaramente alla tradizione epigrammatica precedente[28]. Quanto all'*explicit* del v. 1, colpisce la chiusa ἀργέτι κούρη : benché l'agg. appartenga infatti al lessico omerico (e esiodeo) e poi nonniano[29], la *iunctura* è inedita in greco[30]; certo non lo è in latino,

---

[28] Per la posizione iniziale ed enfatica di ὄμνυμι, è già un modello Call. *AP* V 6 (= *HE* 1091–1096); ma Maec. *AP* V 133 (= *GPh* 2494–2499) è tematicamente ancora più affine.

[29] Hom. *Il.* XI 818, Hes. *Theog.* ἀργέτι δημῷ (*Il.* XXI 127 ἀργέτα δημόν), Nonn. V 516 e XVI 124 ἀργέτις Ἠώς. Il confronto con Omero e Nonno era già in Jacobs, 1802, 142. L'agg. occorre ancora in Maxim. 50 e 523 ἀργέτιν αἴγλην. Come si vede, ogni poeta lo ha utilizzato in strutture formulari, e sempre in f. v.

[30] Dico questo pur nella consapevolezza che la presenza di ἀργέτις in Nonno, nella stessa sede metrica e in riferimento all'aurora, potrebbe aver agito da catalizzatore per la creazione di una *iunctura* simile a quella che si rinviene nella letteratura latina (cf. *infra*) senza l'assistenza di 'modelli' stranieri. Voglio dire che, in presenza di un materiale linguistico nonniano, e del riferimento dell'agg. ad una divinità

dove occorre nel celebre Catull. 13, 4 *non sine candida puella* (si noti, ancora in fine di verso — benché non si tratti di esametro), 35, 8 *candida ... puella*, Hor. *Ep*. 11, 27 *candidae puellae* (ancora f. v.), Ovid. *Amor*. II 4, 39 *candida ... puella*, Pers. 3, 109 *candida ... puella*[31].

A sua volta, proprio questo secondo epigramma in esame introduce un elemento che ci deve indurre ad un'estrema cautela nelle conclusioni. Un papiro di Ossirinco del II s. d.C. (*POxy*. 2885) pubblicato alcuni anni fa nel vol. XXXIX dei *P.Oxy*. da E. Lobel (1972) presenta, tra i varî testi che contiene (tutti, o quasi tutti, di origine ellenistica), una dotta elegia in forma di *dirae* mitologiche rivolta ad un'amante infedele (*SH* 964). Di recente K. Spanoudakis ha candidato ad autore del testo Partenio di Nicea[32]. I versi finali (19-20) — i meno lacunosi del difficile testo — suonano:

χλιαίνῃ δ' ὑπ' Ἔρωτος ἀτασ[θ]άλου, ὅς σε[
δή τι κατασμύξας θήσει [ἐλ]εγχοτέρη[ν.

Per l'uso del raro κατασμύχω in un contesto erotico è stato notato Theocr. 3,17. Quanto a Paolo *AP* V 254, mentre il confronto con Teocrito è già presente in Viansino *ad loc.*, quello tra il Nostro e l'anonimo elegiaco ellenistico non è stato rilevato — il papiro ossirinchita era ancora inedito quando Viansino pubblicò il suo volume. Ora, la presenza di un probabile *terminus technicus*[33] dell'elegia amorosa alessandrina indicante la consunzione per amore — un motivo piuttosto diffuso in Paolo — *può indicare* nell'epigrammista una sua dipendenza formale da questo o altri testi ellenistici perduti di tema affine. Si tratta dunque del noto problema dell'elegia ellenistica, a noi nota solo in filigrana attraverso gli imitatori (?) latini, e ora — ma sempre in forma assai

(Ἠώς), il processo di divinizzazione della *puella* (cf. n. 24 e soprattutto, in riferimento all'aurora, l'esemplare trattazione di A.M. Morelli, L'epigramma latino prima di Catullo, Cassino 200, 152–154 e *passim*) potrebbe aver condotto alla composizione dell'*explicit*. Ma ho già detto che questo implicherebbe una presenza "viva" del tema dell'amato paragonato ad un dio anche nella poesia bizantina, del che dubito. Inoltre, è evidente che è proprio la *totale* sovrapponibilità delle sequenze ἀγέτι κούρη/ *candida puella* (cf. *infra*) a colpire.

[31] Cf. anche *Amor*. II 7,4 *candida ... foemina*.

[32] *Adesp. Pap. Eleg.* SH *964: Parthenius? APF* 50 (2004) 37–41.

[33] Cf. anche Mosch. fr. 2, 4, Ap. Rhod. III 446, 762–3 e soprattutto Agath. *AP* V 292, 11 = 5 Vians. ἧς [*scil.* δαμάλεως] με περισμύχουσι μεληδόνες.

frammentaria — anche negli originali, via via che ce ne ragguagliano i papiri [34].

Si ripropone dunque un quesito tradizionale: se poeti tardi come Paolo o Agazia abbiano tratto ispirazione *anche* dalla letteratura latina, soprattutto dagli elegiaci (dato il contenuto prevalentemente amoroso dei loro epigrammi), ovvero eventuali corrispondenze, prevalentemente tematiche, debbano attribuirsi a testi greci precedenti, soprattutto alle perdute elegie dei poeti alessandrini[35].

---

[34] Com'è noto, il tema del rapporto tra l'elegia greca e gli elegiaci latini originò, tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX, due posizioni contrapposte, quella di F. Leo (Plautinische Forschungen. Zur Kritik und Geschichte der Komödie. Berlin 1912², 140–157), propugnatore di un'influenza alla radice della perduta elegia greca sui latini, e quella di F. Jacoby (Zur Entstehung der römischen Elegie. *RhM* 60 [1905] 38–105 [= Kleine philologische Schriften. II. Berlin 1962, 65–121]), che ipotizzava piuttosto un influsso dell'epigramma sulla nascita dell'elegia latina. È evidente che le scoperte papiracee del secolo XX hanno cambiato le prospettive, benché l'aporia sia possa ancora considerare aperta. Un intelligente tentativo di sintesi e conciliazione (alla luce dei nuovi testi) in J.L. Butrica, Hellenistic Erotic Elegy: the Evidence of the Papyri. *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 9 (1996) 312–315.

[35] Elenco qui gli altri casi più significativi di corrispondenze tra Paolo Silenziario e passi poetici latini: AP X 15, 3–4 (= 25 Vians.) ἄρτι δὲ δουρατέοισιν ἐπωλίσθησε κυλίνδροις | ὁλκὰς ἀπ' ἠϊόνων ἐς βυθὸν ἑλκομένη, con cui è stato da tempo confrontato Hor. *Carm.* I 4, 2 *trahuntque siccas machinae carinas* (cf. Kiessling-Heinze e Nisbet-Hubbard *ad loc.* Da ultimo, giustamente cauto al riguardo, L. Mondin, L'ode I 4 di Orazio. Tra modelli e struttura. Napoli 1997, 63 n. 18. Il passo di Paolo è ricordato anche da H. Fränkel in apparato a Ap. Rhod. II 594 per giustificare un suo intervento, di per sé assai probabile: il luogo apolloniano può anche assurgere ad eventuale *exemplar graecum* per il Silenziario); *S. Soph.* 152 εἴξατέ μοι, Ῥώμης Καπετωλίδες, εἴξατε, φῆμαι, per il quale P. Maas *ap.* Friedländer aveva richiamato il celebre Prop. II 34, 65 *cedite, Romani scriptores, cedite Grai* (Johannes von Gaza Paulus Silentiarius und Prokopios von Gaza. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit. Leipzig-Berlin 1912, 271. Ma M. Whitby, The Vocabulary of Praise in Verse Celebration of 6th-Century building achievements: *AP 2.398–406, AP 1.10* and Paul the Silentiary's *Description of St Sophia*, in: Des géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian, édités par D. Accorinti et P. Chuvin. Alessandria 2003, 600, ha ricordato, come antecedente immediato, Anon. *AP* IX 656, 11 εἶξον ἀρειοτέροισι, χάρις Καπετωλίδος αὐλῆς [citato anche da Friedländer *ad loc.*], da ritenersi quasi sicuramente il modello principale di Paolo, assieme a Colluth. 171 εἴξατέ μοι πολέμοιο, συνήθεος εἴξατε νίκης [Merian-Genast, De Paulo Silentiario Byzantino Nonni sectatore. Lipsiae 1889. 37] e altri passi ricordati dalla Whitby, *ibid.*); *Ambo* 46–48 δεῦρο, χοροὺς στήσασθε καὶ εὐαγέεσσιν ἀοιδαῖς | σύνθροον ἡμετέρῃσι μέλος πλέξασθε χορείαις. | ὑμέτερος γὰρ χῶρος ἀείδεται, a cui accosterei Verg.

L'impressione che si ricava dal secondo caso analizzato è che i poeti del ciclo di Agazia avessero davvero una certa familiarità con la poesia latina; che se ne siano ispirati occasionalmente per la riproduzione di certe situazioni, talvolta di una particolare *Stimmung* e che, ove volessero riprodurre una *iunctura* che li aveva colpiti — come *candida puella* — lo facessero impiegando un lessico tradizionale: omerico, nonniano oppure — come nel caso di κατασμύξῃ — attinto verosimilmente a testi amorosi alessandrini[36]. Si tratta certo di ipotesi e, come si vede, la mia posizione è piuttosto conciliatrice che radicale; mi sembra tuttavia abbastanza coerente sia con l'accennata penetrazione della lingua latina letteraria negli strati colti, sia con la tendenza puristica — riscontrabile a più riprese nella cultura greca e poi bizantina — che la rendeva complessivamente refrattaria ad influenze esterne[37]. È comunque possibile che la ricezione dell'influenza degli elegiaci latini nella letteratura

---

*Georg.* I 11–2 *ferte simul Faunique pedem Dryadesque puellae:* | *munera vestra cano* (con la riserva che l'invito alla divinità ad unirsi alla danza è tradizionale: cf., solo *ex. gr.*, Pind. fr. 75, 1 Maeh. δεῦτ᾽ ἐν χορόν, Ὀλύμπιοι. Anzi, il modello fu probabilmente anche qui Colluto, 4–5 ἐς χορὸν Ἰδαίησιν ἐπεντύνεσθε χορείαις, | δεῦτε, benché lo stacco, con ὑμέτερος—ἀείδεται, sia assai simile a Virgilio); su un piano più di contenuto che di stile vorrei ricordare la somiglianza tra *AP* V 217 (= 39 Vians.) e le prime strofe di Hor. *Carm.* III 16: una somiglianza dichiarata "assai stretta" anche da E. Fraenkel, Orazio. Edizione italiana a cura di S. Lilla. Premessa di S. Mariotti. Roma 1993, 316 n. 286 (ed. inglese Oxford 1957).

[36] Un'obiezione alla ripresa di 'modelli' romani potrebbe riguardare la ricezione degli epigrammi (e di altri carmi): chi avrebbe notato, tra il pubblico, tale *background* letterario? (Così P.E. Knox — sulla scorta di H. Herter — in: Phaethon in Ovid and Nonnus. *Classical Quarterly* 38 [1988] 537). A questa possibile domanda si potrebbe rispondere che i lettori del ciclo di Agazia erano colti e altolocati (e spesso poetavano anch'essi); e soprattutto, che la modalità dello studio del latino, per come è stata brevemente ricostruita *supra* (p. 101–103), presupponeva, in chi vi si accingeva, proprio una confidenza con la letteratura latina 'alta'. Quello che importa, mi sembra, non è provare l'utilizzo, da parte di Paolo o altri, di questo o quel poeta latino, ma pervenire ad una certa sicurezza circa una sua conoscenza della lingua — una conoscenza anche non formidabile come quella di Claudiano: una volta raggiunto questo risultato, stanti i premessi criteri pedagogici diffusi nell'Impero, la confidenza con i testi più difficili (Properzio, Lucano, etc.), è deduzione che s'imporrebbe quasi di conseguenza.

[37] Può considerarsi significativo che proprio un poeta 'nonniano' come Ciro abbia posto fine alla redazione in latino delle sentenze dei tribunali — al di là dell'ovvia necessità pratica. Ciro viene considerato come l'esponente di una sorta di "nazionalismo culturale" ellenico (Rochette, 138–139).

greca sia ben antica, forse precedente all'epoca di Paolo, come ha tentato di dimostrare M. Hose una decina di anni fa[38].

[38] Die römische Liebeselegie und die griechische Literatur. Überlegungen zu POxy 3723. *Ph.* 138 (1994) 67–82. Hose iscrive tra i testi greci tributari dell'influenza latina un'elegia (?) contenuta nel *POxy*. 3723 che, essendo del II secolo d. C., costituirebbe un *terminus post quem* piuttosto elevato. L'ipotesi di un'influenza dell'elegia latina era già stata contemplata, ma ritenuta improbabile, dall'editore del papiro, P. Parsons (coadiuvato da J.M. Bremer): "imitation of Latin, though not impossible […], is much less likely at this date" (The Oxyrhynchus Papyri. Volume LIV. Edited with translations and notes by R.A. Coles–H. Maehler–P.J. Parsons with contributions by J.M. Bremer–R.J.D. Carden. London 1987, 59). Tuttavia Hose, 73, produce un numero significativo di papiri latini risalenti al I–III s. d.C. Scettico sull'ipotesi dello studioso tedesco è l'autore del contributo più informato e complesso (36 dense pagine) sul POxy 3723, A.M. Morelli, Sul papiro di Ossirinco LIV 3723. Considerazioni sui caratteri dell'elegia erotica ellenistica alla luce dei nuovi ritrovamenti papiracei. *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 122 (1994) 420–421.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 113–133


STAVROULA CONSTANTINOU

# Generic Hybrids: The "Life" of Synkletike and the "Life" of Theodora of Arta*

## *Generic Hybridity*

Mikhail Bakhtin called "hybridisation" the mixture of two different social languages or linguistic consciousnesses within the boundaries of a single utterance.[1] Bakhtin saw hybridisation as an essential constituent of "novelistic discourse", that is, the discourse employed by novelists. The Russian theorist characterised novelistic discourse as "dialogic" and "polyphonic" because, as he argued, it includes a variety of different voices and styles set against each other dialogically. As he put it, the discourse of the novel is a "multi-toned narration" including "the mixing of high and low, serious and comic [...] prosaic and poetic speech".[2] According to Bakhtin, the hybridity detected in novelistic discourse is also essentially dialogical because, as he suggested, within a hybrid utterance two different and often contradictory points of view are set against each other. The dialogical structure of a hybrid discourse is marked by oppositions and tensions caused by the coexistence of binary opposed ideologies, styles and modes.[3]

Following Bakhtin, the term "hybrid text" can be employed to describe a single text which is produced when two different genres or types of texts are combined together. A text can also be called hybrid in which two distinct and often contradictory elements, on both a thematic and an ideological level, can be found.[4]

---

* I would like to thank Roger Scott for reading this paper and for commenting on it.

[1] M. M. BAKHTIN, The Dialogic Imagination: Four Essays, trans. by C. EMERSON and M. HOLQUIST. Austin 1981, 304–305, 358 (Voprosy literatury i estetiki. Moscow 1975).

[2] M. M. BAKHTIN, Problems of Dostoevsky's Poetics, trans. by C. EMERSON. Minneapolis 1984, 108 (Problemy poetiki Dostoevskogo. Moscow 1929).

[3] BAKHTIN, The Dialogic Imagination, 360–361.

[4] J. HAWTHORN, A Glossary of Contemporary Literary Theory. London 2000, 159.

Despite the fact that generic hybridisation is the mixture of two different types of texts, it should be distinguished from "generic mixture", the process by which certain genres incorporate formal or thematic elements from other genres.[5] A Byzantine saint's Life, for instance, constitutes very often a generic mixture because it frequently includes elements from other genres such as epistolography and the ancient novel.[6] There are saints' Lives which appear in the form of a letter (*Life of Antony*, *Life of Macrina*). Other saints' Lives include both thematic and structural characteristics of the ancient novel such as travelling, adventure (*Life of Thecla*, *Life of Gregory the Decapolite*) and the structure of embedded narrative (*Life of Theoktiste of Lesbos*).

In contrast to a hybrid text, in a "mixed" text there is a genre hierarchy. The mixed text is dominated by one genre which, while entering the process of mixture, opens in order to receive elements from other preexisting genres, but in fact does not lose essential elements from its original character. In the case of a hybrid text, on the other hand, classification into one specific generic category is difficult, if not impossible. Indeed, a generic hybrid is a text that lies between the two genres in which it originates, since neither of these two genres is dominant. They are kept distinct and set against each other, sometimes in opposition and sometimes in concert.

### *Hybrid Texts in Female Hagiography*

In the Byzantine subgenre which I call "female Life", two hybrid texts can be traced: the hagiography of Synkletike and that of Theodora of Arta. Before presenting these texts and exploring their hybrid

---

[5] A. Fowler, Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes. Oxford 1982, 181–188.

[6] See M. Van Uytfanghe, Heiligenverehrung II (Hagiographie), in: Reallexikon für Antike und Christentum XIV 1988, 154–155 and T. Haegg, The Novel in Antiquity. Berkeley and Los Angeles 1983. For other Byzantine generic mixtures, see P. Agapitos, Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites. *JÖB* (1998) 119–146; P. Agapitos, Ancient Models and Novel Mixtures: The Concept of Genre in Byzantine Funerary Literature from Photios to Eustathios of Thessalonike, in: G. Nagy–A. Stavrakopoulou (eds.), Modern Greek Literature Presented to Margaret Alexiou. New York 2003, 5–23; I. Nilsson, Archaists and Innovators: Byzantine "Classicism" and Experimentation with Genre in the Twelfth Century, in: B. Agrell–I. Nilsson (eds.), Genres and their Problems: Theoretical and Historical Perspectives. Göteborg 2003, 413–424.

status, I would like to explain what I mean by the term "female Life". As I have argued elsewhere,[7] the Byzantine genre of a saint's Life may be divided into two subgenres according to gender: the male and the female Life. The criterion for this subgeneric division is not the gender of the hagiographers, who in their large majority are men, but the gender of the saints to whom the Lives are devoted. Accordingly, male Lives are the texts having male saints as their protagonists, whereas female are the Lives whose protagonists are holy women. What led me to this subgeneric distinction is mainly the fact that the Lives of holy women share a number of characteristics which set them apart from the vast majority of the Lives devoted to male saints which, in turn, have their own common features.

The "Life" of Synkletike, one of the oldest texts devoted to a female saint, is believed to have been composed around the first half of the fifth century.[8] The "Life" of Theodora of Arta, one of the latest Byzantine texts venerating a holy woman, was written in the thirteenth or at the beginning of the fourteenth century.[9] As a matter of fact, the "Life" of Synkletike was written when the subgenre of female Life was at the beginning of its formation, whereas the "Life" of Theodora of Arta was composed when the subgenre was declining.[10] But let us have

---

[7] S. Constantinou, Subgenre and Gender in Saints' Lives, in: P. Odorico–P. Agapitos (eds.), Les Vies des Saints à Byzance: Genre littéraire ou biographie historique? Actes du IIe colloque international philologique Paris, 6–7–8 juin 2002 (*Dossiers Byzantins* 4), Paris 2004, 411–423; S. Constantinou, Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women (*Studia Byzantina Upsaliensia* 9), Uppsala 2005.

[8] See L. Ampelarga, Ο Βίος της Αγίας Συγκλητικής (εισαγωγή, κριτικό κείμενο, σχόλια): Συμβολή στη διερεύνηση και μελέτη της πρώιμης ασκητικής γραμματείας (*Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται* 31), Thessaloniki 2002, 22–24; L. Regnault, Vie de sainte Synclétique et Discours de salut à une vierge (*Spiritualité Orientale* 9), Bégrolles-en-Mauges 1972, 7.

[9] See E. Patlagean, Une sainte souveraine grecque: Theodora impératrice d'Épire (XIIIe siècle). *BSl* 56 (1995) 453–460; S. Petrides, Le moine Job. *EO* 15 (1912) 40–48; A.-M. Talbot, Life of St. Theodora of Arta, in: A.-M. Talbot (ed.) Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation (*Byzantine Saints' Lives in Translation* 1), Washington 1996, 323–333.

[10] The oldest Byzantine Life of a holy woman which has come down to us is the *Life of Macrina* by Gregory of Nyssa, written around 382/383 (see P. Maraval, Grégoire de Nysse: Vie de sainte Macrine [*SC* 178], Paris 1971, 67). In the fifth century, when the "*Life*" *of Synkletike* was composed, only a few Lives of holy women seem to have been written. The texts which have come down to us are only three or five: the *Life of Melania* (between 439 and 485), the *Life of Eusebia/Xene* (fifth century),

a closer look at the two texts. The rest of this paper is primarily devoted to the hagiography of Synkletike, which is much longer and more complex than that of Theodora.

## *The "Life" of Synkletike*

In the anonymous text devoted to saint Synkletike's life and teachings,[11] the genre of the saint's Life is combined with that of *Apophthegmata Patrum*. Life and Apophthegmata are two related genres; both of them belong to a larger category of genres called by modern scholars hagiographical. Other such genres are Collections of Miracle Stories, Accounts of the Discovery or Movement of Relics, Panegyrics and Homilies.

A saint's Life is a relatively long narrative which focuses on the religious career and spiritual adventures of a pious man or woman who, through his or her way of life and great devotion to God, attains sainthood. Very often a saint's Life takes the form of a biography which starts from the saint's conception and birth, goes on to present his or her early years, education and maturity, and closes with the saint's death which is frequently described in great detail. There are many saints' Lives in which, after the presentation of the saints' death, an account of their posthumous miracles is included.

As it has come down to us, the genre of the *Apophthegmata Patrum* has the form of an anthology consisting of maxims and teachings attributed to certain desert Fathers and Mothers, as well as various independent and self-contained narratives having an instructive character. The length of these narratives varies. The shortest narrative is about four printed lines long while the longest consists of around 130 printed lines. The maxims, teachings and narratives refer to the life and spiritual struggles of the ascetic, the virtues which he or she should possess,

---

the *Life of Pelagia* (fifth century), the *Life of Theodora of Alexandria* (fifth or sixth century), and the *Life of Olympias* (fifth or sixth century). The *"Life" of Theodora of Arta* is either the only female hagiography written in the thirteenth century or the second composed in the fourtheenth century. The other female Life written at the beginning of the fourteenth century is that of Euphrosyne the Younger by Nikephoros Kallistos Xanthopoulos. In fact, it can be said that after the tenth century the subgenre of female Life starts declining, since the Lives of holy women composed after the tenth century are extremely few.

[11] In the manuscript tradition, Synkletike's hagiography was falsely attributed to Athanasios (295–373), the bishop of Alexandria (Ampelarga, op. cit. 14–21).

and the wisdom and holiness of certain desert Fathers and Mothers as manifested in their words and miraculous powers. Both the maxims and teachings of the desert Fathers reflect Christ's teachings in the New Testament addressed to his followers (see, for example, Matt. 5–7).

Unlike the genre of Life which derives from a written tradition, that of Apophthegmata is the product of an oral tradition. The collections of Apophthegmata have their origins in the speeches and the teachings which the old desert Fathers of the fourth century addressed to their disciples. At some point in the fifth century, some monks started writing down the sayings of the desert Fathers and the anecdotes about them which were circulating from mouth to mouth. Thus a textual nucleus was created which was enlarged and rearranged as time passed.[12]

Apart from being two related genres, Life and Apophthegmata are also the products of the same cultural milieu, that is, the early Christian asceticism of Egypt.[13] The first saint's Life, the *Life of Antony* (356/357) written by the Alexandrian bishop Athanasios, which had a great impact on Byzantine hagiography, presents the life and spiritual struggles of the father of Egyptian asceticism.[14] While Antony's holy life offered the necessary material for the writing of the first saint's Life, his teachings were some of the first Apophthegmata which circulated orally among the monastic circles of Egypt.[15]

As far as the case of Synkletike is concerned, Apophthegmata attributed to her might have also circulated orally before the writing of her "Life".[16] Synkletike's hagiographer must have used the oral tradition of her Apophthegmata as a source for the composition of his text, as we can assume from his words. He states in the prologue of the text:

> ἡμεῖς δὲ κατὰ τὴν οἰκείαν δύναμιν ἰχνηλατοῦντες τὰ κατ' αὐτὴν καὶ ἐκ τῶν συνηλίκων δὲ αὐτῆς τὰ κατὰ τὸν πρῶτον βίον ἀκροθιγῶς ἀκούσαντες καὶ ἐξ αὐτῶν δὲ τῶν πραγμάτων

---

[12] J.-C. Guy, Les apophtegmes des Pères: Collection systématique, chapitres I–IX (*SC* 387), Paris 1993, 18–35.

[13] About desert Fathers and the monastic movement of early Christianity, see D. Chitty, The Desert a City. Oxford 1966.

[14] G. J. M. Bartelink, Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine (*SC* 400), Paris 1994, 27–70.

[15] B. Ward, The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection (*Cistercian Studies* 59), Kalamazoo, Michigan 1984, xviii.

[16] Ampelarga, op. cit. 34.

ἀμυδρῶς καταυγασθέντες ἐπὶ τὸ γράφειν ἥκομεν ἑαυτοῖς τροφὰς σωτηριώδεις ἀποθησαυρίζοντες. (lines 18–22)

Searching out things having to do with her according to our own power, hearing superficially from people her age about things from her early life, from her own activities dimly illuminated, we have come to write hoarding up on wholesome food.[17]

While Synkletike's hagiographer might have used as a source for his text the oral tradition of her sayings, his text, in turn, was also utilised as a source for the compilation of later collections of Apophthegmata. The sayings of Synkletike which are included in both the alphabetical and thematical collections (PG 65, p.421–428 and Guy II.27, III.34, IV.49–51, VI.17, VII.22–25, VIII.24–25) were taken from her "Life". The editors of the collections do not make any changes as regards the content of Synkletike's sayings, but they do change the feminine word forms employed by the author of her "Life" into masculine ones. In her "Life", Synkletike appears to address her teachings to a female audiene, therefore when she refers to her audience, she uses feminine word forms. The fact that the editors of the collections of Apophthegmata change the feminine word forms into masculine ones indicates that they had an audience in mind which consisted of either men only or both men and women.

That Life and Apophthegmata are two genres of the same milieu which appeared more or less simultaneously might offer an explanation for the production of a text such as that of Synkletike in which both genres are included in a way that gives the text a hybrid status. Of course, Synkletike's "Life" is not the first text where the genre of Life and that of Apophthegmata coexist. In Antony's Life there is already an interaction between Antony's life and teachings. The inclusion of Antony's teachings in his Life must have been unavoidable, since when Athanasios was writing the Life, Antony's teachings were circulating orally. Antony's Apophthegmata take up a considerable space in the Life, but there is no equal relation between the genre of Life and that of Apophthegmata. In Antony's hagiography, the genre of Life is dominant, something which does not occur in Synkletike's hagiography.

[17] The English translation of the hagiography of Synkletike is by Elisabeth Castelli (E. Castelli, The Life and Activity of the Holy and Blessed Teacher Syncletica, in: V. L. Wimbush [ed.], Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook. Minneapolis 1990, 265–311) with minor corrections and revisions of my own.

The much later *Life of Cyril Phileotes* (twelfth century) written by Nicholas Kataskepenos, which also contains a high proportion of Apophthegmata, differs to a large degree from Synkletike's "Life". Classified into the genre of Life,[18] Cyril's hagiography, like that of Antony, is rather a generic mixture than a hybrid. The Apophthegmata which are included in Cyril's Life do not constitute a free-standing and detachable entity, as is the case of the Apophthegmata in Synkletike's text, but they are an inseparable part of the Life. Cyril's Apophthegmata appear in the Life in order to emphasise the significance of some incidents from his life and comment upon them. The way in which the Apophthegmata are organised and presented is determined by the structure of the Life.[19] In Synkletike's hagiography, on the other hand, both Life and Apophthegmata constitute two autonomous entities set against one another. If either of the two entities were removed neither of them would be affected.

The genre of Life and that of Apophthegmata are combined in Synkletike's hagiography in the following manner: the Apophthegmata are sandwiched between a standard beginning of a saint's Life, followed by some biographical information on Synkletike, and a typical end of a saint's Life. In other words, the genre of Life frames the text. What lies within this frame is a collection of Synkletike's Apophthegmata which take up more than two thirds of the whole text: in Ampelarga's edition, 886 of the text's 1185 lines are devoted to the holy woman's teachings.

Synkletike's hagiography begins with the standard prologue of a saint's Life. An important function of the prologues that introduce most saints' Lives is to establish, right from the opening move, a relation between hagiographer, text and audience. The hagiographer undertakes to set up an explicit contract with his audience through his text. He appears as the person who will provide the members of his audience with a true and pious story which has an instructive character. This underlines the important role and particular character of the hagiographer, who is simultaneously a writer and a narrator speaking directly to an audience of Christians. Through the hagiographer's story, whose sacred content is emphasised in the prologue, both the hagiographer and his audience are involved in a spiritual experience which allows

[18] M. Mullett, Literary Biography and Historical Genre in the Life of Cyril Phileotes by Nicholas Kataskepenos, in: Odorico–Agapitos, op. cit. 387–409, 388.
[19] Mullett, op. cit.

them to participate in the holiness of the saint, something that has beneficial effects on their souls.[20]

Synkletike's hagiographer starts his prologue with a maxim, and by so doing he imitates the subject of his narrative, Synkletike, in her role as a wise teacher. The hagiographer assumes the role of the teacher not only in the prologue of his work. As the narration of Synkletike's life-story progresses, he frequently interrupts its flow in order to make a comment which has the form of an Apophthegma (see, for example, lines 52–59, 81–85, 105–108, 152–156, 158–167 and 186–187). Some of the hagiographer's maxims, like those of Synkletike, refer to the ascetic's life:

> ὅσοι μὲν οὖν ἀγυμνάστως καὶ ἀσκέπτως προσῆλθον τῷ θείῳ τούτῳ μυστηρίῳ ἀπέτυχον τοῦ ζητουμένου μὴ προθεωρήσαντες τὰ καθ' ἕκαστον. (lines 105–107)

> All those who approached this divine mystery [asceticism] unprepared and inadvisedly fell short of the object of their desire, not having considered everything ahead of time.

> τῶν γὰρ ὅπλων συμπεσόντων ποία ἐλπὶς ἔτι τῷ στρατιώτῃ εἰς πόλεμον; τινὲς γοῦν ἀμέτρως καὶ ἀνεξετάστως τῇ ἀσιτίᾳ ἑαυτοὺς καταδαπανήσαντες καιρίαν ἑαυτοῖς τὴν πληγὴν ἐπήγαγον· ὥσπερ δὲ ἐν παραιτήσει τοῦ ἀντιπάλου γενόμενοι ἑαυτοὺς κατέφθειραν. (lines 153–156)

> For, when all the weapons have come to battle, what hope is there for the soldier in [the moment of] battle? Certainly, the ones [ascetics] who were immeasurably and indiscriminately consumed by fasting experienced it as a crucial blow. Just so in the rejection of adversary [the devil], they corrupt themselves.

The maxim which opens the prologue reads as follows: "It was necessary that all people not be uninitiated in good things" (line 1). From what follows it becomes obvious that the hagiographer acquired the knowledge of this general truth out of a personal experience. As he goes on to remark, people are not initiated in good things not because they do not happen to encounter them, but because they fail to recognise them due to their lack of skills and their unpractised souls. Having himself an immature and unpractised soul, the hagiographer could not see Synkletike's goodness and greatness the first time he encountered her. After he observed her for some time, he gradually came to realise that Synkletike is so precious that she may be likened to a valuable pearl. As soon as this occured to him his soul was filled with divine love (lines 1–11).

[20] C. Rapp, Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis. *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998) 431–448.

Thus the unspecified and general term "good things", to which the hagiographer refers at the very beginning of his prologue, now acquires a more specific meaning. By this term the hagiographer means holy people and more specifically Synkletike, the saint to whom his story is devoted. Later, in the presentation of Synkletike's way of life and teachings, good things will become synonymous also with virtues, ascetic life and everything related to God and His commandments.

It is quite clear why the hagiographer thinks that people should be initiated in good things, such as the saints. Through contact with Saint Synkletike, people are led to further good things: they practise their souls and desire the love of God. Since the contact with Synkletike and her holiness is achieved by the reading or hearing of the hagiographer's text, this very text acquires a great importance. It becomes also something good, since it is devoted to someone who is the personification of good and inspires people to engage in good deeds. Thus in the prologue, apart from establishing his role as the writer and narrator of the text, Synkletike's hagiographer also makes obvious his role as a Christian teacher who provides his audience with both an instructive story and some Christian truths in the form of maxims.

In order to avoid sounding arrogant, the hagiographer hastens to say that his knowledge about Synkletike can never be complete and sufficient, because whoever attempts to "examine her life becomes dizzy by the magnitude of her perfection" (lines 17–18) and becomes confused. Repeating a topos of the prologues of saints' Lives, the hagiographer goes on to express his unworthiness to tell the story of a person so marvelous as Synkletike.[21] However, like all other hagiographers, he proceeds to Synkletike's story.

Synkletike's biography resembles those of many saints, referring to the holy person's origin, the situation of his or her family, his or her divine zeal, his or her decision to enter holy orders, his or her ascetic life and subsequent spiritual progress. Synkletike's biography, as is the case with most saints' stories, starts with her ancestors and family. Like the majority of saints, Synkletike comes from a wealthy and pious family. Her family is of Macedonian origin and lives in Alexandria. Synkletike is one of the family's four children (two daughters and two sons). One of the brothers dies at a very young age while the second brother

[21] Compare, for example, the prologue of the *Life of Melania* and that of the *Life of Stephen the Younger*.

passes away in his twenty-fifth year just before his marriage (lines 23–36).

After giving this information about Synkletike's family, the hagiographer focuses on the protagonist of his text. Synkletike's beauty and pious life are exalted. Desiring her beauty, many men want to marry her. Being anxious to protect their lineage and to pass on their wealth, Synkletike's parents exhort her to marry.[22] Synkletike, however, rejects marriage because she wishes to devote herself to God. Her divine zeal is also expessed in her domestic asceticism: Synkletike closes up all her senses. Nothing in the world can seduce her eyes, neither precious stones nor clothes. Her hearing cannot be deceived by any music, the tears of her parents entreating her to marry, or the exhortation of her relatives. She avoids any contact seen as harmful to her soul while she seeks any advice supporting her in her religious life. Synkletike completely neglects her bodily needs and fasts secretely (lines 37–47, 66–88).

Synkletike enters the second stage of her religious career when her parents die. After her parents' death, young Synkletike is free to devote herself entirely to God. She sells all the family possessions, gives the money to the poor and cuts her hair as a sign of her renunciation. She then takes her sister, who becomes blind, and goes to a relative's tomb which is remote from the city.[23] In the tomb, which can be seen as a symbol of the end of Synkletike's life in the world, Synkletike leads the harsh life of the anchorite for which she prepared herself while she was under her parents' protection. In her new life, Synkletike undergoes many sufferings: she mortifies her flesh, fasts and drinks only a small amount of water. Like all ascetics, Synkletike is attacked by the devil and defends herself by using prayer, stricter fasting and faith as her weapons. She gradually progresses in virtues and gets rid of human passions such as anger, envy and love of fame. "Her apostolic life, governed by faith and voluntary poverty, yet shines through with charity and humility" (lines 87–88). Synkletike's spiritual battles are so great that she surpasses all solitaries of her times. According to the hagiographer, this is the time when Synkletike becomes worthy of the name of "virgin", since she is pure in both body and spirit (lines 88–187).

---

[22] This is very common in hagiographical texts, especially saints' Lives: saints' parents wish to marry them in order to secure the succession of their family and the inheritance of their property. Cf., for example, the *Life of Melania*, the *Life of Thecla* and the *Life of Euphrosyne*.

[23] In a tomb outside his city, also Antony leads part of his life as a solitary (*Life of Antony*, §8).

Since Synkletike manages to increase her good works and virtues, she can be compared with the good servant in the New Testament who increased the *talents* (money) given to him by his master (Matt. 25:14–30). Thus the hagiographer suggests that

> αὕτη ἤκουσε τὸ Εὖ δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· τὸ δὲ ῥητόν, εἰ καὶ ἐπὶ δωρεῶν ἀνάγεται, ἀλλ' ὅμως ἐνταῦθα νοείσθω ὡς, ὅτι ἐνίκησας τὸν ἔνυλον πόλεμον, καὶ κατὰ τοῦ ἀΰλου δὲ τρόπαιον στήσεις ἐμοῦ ὑπερασπίζοντός σου· γνώτωσάν σου τὸ μέγεθος τῆς πίστεως αἱ ὑπὸ τοῦ θεράποντός μου Παύλου ῥηθεῖσαι ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι· νικήσασα γὰρ τὰς ἐναντίας δυνάμεις προσομιλήσεις καὶ ταῖς κρείττοσιν. (lines 177–183)

> She hears: "Well done, good and faithful servant; you have been faithful over a little, I will set you over much" (Matt. 25:23). This saying, if it refers to gifts, here let it signify: "You were victorious in the material battle, and you will also secure the trophy concerning the immaterial, with me shielding you. Let them know the greatness of your faith, the principalities and powers concerning which Paul, the one who serves me, wrote; for you were victorious over opposing powers, you will come into contact with greater ones."

Having achieved such spiritual perfection, Synkletike is ready to enter the third phase of her religious career during which she, as the impersonification of good works, is expected to teach others how to acquire perfection in good works:

> οὕτω μὲν οὖν καθ' ἑαυτὴν ἀναχωροῦσα τῶν ἀγαθῶν ἔργων τελεσιουργὸς ἐγίνετο. τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος καὶ τῶν ἀρετῶν αὐτῆς ἀνθουσῶν ἡ εὐωδία τῶν εὐκλεεστάτων αὐτῆς πόνων εἰς πολλοὺς διέβαινεν· οὐδὲν γάρ, φησί, κρυπτὸν ὃ οὐ φανερωθήσεται· οἶδε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς αὐτὸν ἀγαπῶντας κηρύττειν πρὸς διόρθωσιν τῶν ἀκουόντων. (lines 183–187)

> Thus having withdrawn by herself, she became perfect in good works. As the time went on, and when her virtue blossomed, the sweet fragrance of her most glorious sufferings passed on to many. "For nothing", it says, "hidden will not be made manifest." For God knows how to proclaim those who love him toward the correcting of those who hear.

It is at this point that the genre of Apophthegmata is introduced into the text. Some women go to Synkletike's place of isolation in order to be edified by her words and way of life. As soon as they see Synkletike, they ask her how one can be saved (lines 187–191). This is the usual way in which a large number of the narrative units included in the collections of *Apophthegmata Patrum* start, namely with a question addressed to a desert Father or Mother. Usually, this question refers to either ascetic life or the roads leading to salvation.

When Synkletike is asked by the women in what way one can be saved, she replies by sighing and shedding a multitude of tears. Then

she withdraws into herself and remains totally silent. Wishing to listen to her edifying words, the women implore her without any success for a long time to speak loudly and clearly. Finally, Synkletike talks in order to express her unwillingness to answer a question which is answered by God in the Bible.[24] The women tell her the following words in reply:

> Οἴδαμεν καὶ ἡμεῖς ὅτι μία ἡμῶν ἐστι παιδαγωγός, ἡ Γραφὴ καὶ ὁ αὐτὸς διδάσκαλος· ἀλλ' αὐτὴ ἐπαγρύπνῳ σπουδῇ προέκοψας ταῖς ἀρεταῖς, καὶ δέον τὰς ἐν ἕξει τῶν καλῶν γενομένας ὥσπερ δυνατωτέρας ἐπιτάττειν τοῖς μειρακίοις. (lines 205–208)

> We know this too, that our guide is one, Scripture, and the same teacher; but you have made progress toward virtues with vigilant zeal; and it is necessary for those who have become in habit of good things, because they are stronger, to help the young.

Synkletike responds to the women's words with tears and when she becomes calm, she remains again silent for a long time. The women ask Synkletike once more to talk. Wishing to benefit the women through her speech, Synkletike begins eventually to talk (lines 191–214).

Here there is a contradiction and a tension between Synkletike's desire to remain silent and her desire to speak. She wishes not to talk because, being adorned with the virtue of humility, she does not consider herself as someone capable of saying something good. In addition, speech and communication with people contradict the very life of the solitary chosen by Synkletike. However, Synkletike cannot remain silent. Even though silence is something good for Synkletike herself, it can be harmful for the women seeking spiritual guidance in order to be assisted in their attempt to reach God.

There is a paradox here: Synkletike's contradictory desires are simultaneously both positive and negative. The lack of speech benefits Synkletike but at the same time it harms the women, whereas speech violates Synkletike's way of life and principles but benefits the women and, ultimately, affects the readers or hearers of Synkletike's hagiography. The tension between Synkletike's desires is resolved by her decision to speak. By choosing speech, Synkletike suggests that it is better to benefit others than the self, which is one of the most important principles of Christianity.

---

[24] Cf. a passage in the *Alphabetical Collection* under letter A where Antony is asked by his disciples how they can be saved and answers that the Scriptures can teach them about salvation (PG 65, p.81, §19).

Synkletike's teachings start as follows: "Children, we all know how to be saved, but through our own neglect of salvation we abandon it" (lines 214–215).[25] In what follows, Synkletike presents many of the roads leading to salvation. In fact, everything that Synkletike says in the large narrative space which her teachings take up can be seen as a long answer to the women's question about the achievement of salvation. Synkletike is not presented as talking without interruption. Her speech is interrupted by either further questions posed by her disciples that are related to what she says (lines 224–225, 315–316) or the hagiographer's comments about the wisdom of her teachings and their effects on her disciples (lines 312–314, 606–607).

During her teachings Synkletike advises her disciples to undergo painful ascetic practices (line 296), to fight against temptation armed with prayer, faith and asceticism (lines 290–312, 460–510), to acquire virtues such as chastity (lines 244–245, 262–263, 270–289), voluntary poverty (lines 316–361) and humility (lines 577–606), and to renounce human passions such as memory of past injuries (lines 630–652), pride, envy and love of fame and money (lines 361–376, 388–399, 545–559). Her teachings are in full accordance with her own behaviour and way of life as described in her life-story presented just before her teachings. Thus Synkletike is legitimised to perform the role of the teacher. As she formulates it in her sayings:

> ἐπικίνδυνον τὸν μὴ διὰ τοῦ πρακτικοῦ βίου ἀναχθέντα διδάσκειν ἐπιχειρεῖν· ὥσπερ γὰρ ἂν ᾖ τις οἰκίαν ἔχων σαθρὰν ξένους ὑποδεξάμενος βλάψει τῇ πτώσει τοῦ οἰκήματος, οὕτω καὶ οὗτοι· μὴ πρότερον ἑαυτοὺς ἀσφαλῶς οἰκοδομήσαντες καὶ τοὺς προσελθόντας σὺν αὐτοῖς ἀπώλεσαν· τοῖς μὲν γὰρ λόγοις προὐκαλέσαντο εἰς σωτηρίαν, τῇ δὲ τοῦ τρόπου κακίᾳ τοὺς συλλεγέντας μᾶλλον ἠδίκησαν. ἡ μὲν γὰρ ψιλὴ τῶν λόγων ἔκθεσις ἔοικε γραφαῖς διὰ χρωμάτων εὐαποπτύστων συστάσαις, ἅστινας μικρότατος χρόνος διέλυσεν ἀνέμων ῥιπαῖς καὶ ὑετῶν σταγόσι, τὴν δὲ ἔμπρακτον διδασκαλίαν οὐδ' ὁ πᾶς αἰὼν διαλῦσαι δυνηθείη· τὰ γὰρ στερεὰ τῆς ψυχῆς ἐκκολάπτων ὁ λόγος αἰώνιον ἄγαλμα Χριστοῦ τοῖς πιστοῖς δωρεῖται. (lines 780–788)

> It is dangerous for the one who has not been led by means of a life of activity to endeavour to teach. For just as, if someone has an unsound house and receives strangers hospitably into it, he injures them in the fall of the house, just so such ones who have not first built themselves up securely, they destroy the ones who have come with them. They summoned to salvation with words, but rather they injured the ones gathered to them by the evil of their habits.[26] For the unfortified exposition of words is like letters composed from colours that easily fall off, dissolved in the least amount of time by gusts of wind and drops of rain; but the teaching that is

[25] This saying is included in the *Alphabetical Collection*; see Guy, op. cit. 35.
[26] *Alphabetical Collection* in PG 65, p. 425.

practised all eternity cannot dissolve. For the word, carving out substantial things on the soul, bestows forever an image of Christ in the faithful.

When he narrates Synkletike's life-story, the hagiographer presents her virtues and asceticism by employing the same discourse used by Synkletike herself in her teachings (cf., for example, lines 103 and 581–582; 587–588 and 984–985; 109–116 and 780–788). As we have seen earlier, in the part of Synkletike's hagiography belonging to the genre of Life, the hagiographer appears also to imitate Synkletike's role as teacher. Obviously, there is an intertextual play and a mutual commentary between the two genres (Life and Apophthegmata) included in Synkletike's text.

Synkletike's teachings are not organised around a coherent argument. In other words, they do not have the tight structure of an instructive homily or treatise which has a beginning, middle and end. According to their content, the teachings of Synkletike can be divided into thirty-four self-contained and independent narrative units between which there is no cohesion. As is the case of the *Apophthegmata Patrum* which, as stated earlier, are also collections of narrative units, some of Synkletike's ideas and views about asceticism expressed in one narrative unit are repeated in others.

As for the structure of the narrative units, like the macro-structure of Synkletike's teachings, it is also loose. Each narrative unit consists of a collection of statements on a certain issue related to the life, the spiritual struggle and the virtues of the ascetic. Many of these statements are citations from the Bible, and others echo ideas expressed in the Bible and in hagiographical and ascetic works of early Christianity such as the *Life of Antony*, the writings of Evagrius Ponticus, John Cassian, Methodius of Olympus and Clement of Alexandria.[27]

The loose structure of most narrative units is based on contradictions which take various forms. One type of such contradictions is the juxtaposition of opposed terms within a single unit. Such an example is unit 11 in which Synkletike says:

ἕτερον κακὸν ἡ παρακοή· ὅθεν διὰ τοῦ ἐναντίου, τῆς ὑπακοῆς, δυνατὸν τὴν σηπεδονώδη νομὴν τῆς ψυχῆς περικαθᾶραι. (lines 529–530)

Another evil [is] disobedience. Whence through the opposite, obedience, it is possible to purify the putrefying cancerous sore of the soul.

[27] Ampelarga, op. cit. 25–41.

In unit 2, Synkletike says:

ἀπὸ τῶν μικρῶν ἐπὶ τὰ μείζω καλὸν προκόπτειν· ἀπὸ δὲ τῶν μειζόνων ἐπὶ τὰ ἐλάττονα κατατρέχειν οὐκ ἀκίνδυνον· ὁ γὰρ ἅπαξ νεύσας ἐπὶ τὰ χείρω οὐδὲ ἐν ὀλίγοις στῆναι δύναται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν βυθῷ τῆς ἀπωλείας φέρεται. (lines 228–232)

It is good to make progress from the lesser to the greater; but it is dangerous to pursue the lesser from the greater. For the one who has once descended to the worse is not able to stand among the few but is borne into the depth of perdition.

In the passage from unit 2, the juxtaposition between two opposites has a different effect from the one created in unit 11, where two binary opposites are put together so that the superiority of the one, obedience, is emphasised. The discussion of two opposite conditions in unit 2 (spiritual progress and retrogression) creates an unresolved tension. It is not clear from Synkletike's words which situation is worse: the lack of any progress or retrogression after making a certain progress.

In unit 15, Synkletike says the following:

μέγα οὖν ἐν ἀγαθοῖς ἡ ἀγάπη, ὅθεν καὶ δεινὸν ἐν κακοῖς ὁ θυμός· πᾶσαν γὰρ ψυχὴν σκοτώσας καὶ ἀποθηριώσας εἰς ἀλογίαν φέρει. [...] λαγνείαν κινεῖ ὁ ἐχθρός; σωφροσύνη ἡμᾶς ὁ Κύριος ὥπλισεν· ἀλλ' ὑπερηφανίαν γεννᾷ; ταπεινοφροσύνη οὐ μακρὰν τυγχάνει· μῖσος ἐνεφύτευσεν; ἀλλ' ἡ ἀγάπη ἐν μέσῳ παρίσταται· ὅσα οὖν ὁ ἐχθρὸς καθ' ἡμῶν κινεῖ βέλη, πλείοσιν ἡμᾶς ὁ Κύριος ὅπλοις ἠσφαλίσατο πρός τε τὴν ἡμῶν σωτηρίαν καὶ τὴν ἐκείνου κατάπτωσιν. κακὸν μὲν οὖν ἐν κακοῖς ὁ θυμός· ὀργὴ γάρ, φησίν, ἀνδρὸς δικαιοσύνην Θεοῦ οὐ κατεργάζεται· δεῖ δὲ αὐτὸν ἡνιοχεῖν, ὅτι καὶ ἐν καιρῷ χρήσιμος ὤφθη. θυμοῦσθαι μὲν γὰρ καὶ κινεῖσθαι κατὰ δαιμόνων συμφέρει. (lines 618–627)

Therefore charity is great among the good, while anger is terrible among the evil; for darkening and enraging every soul, anger bears one toward unreason. [...] Does the enemy mobilise lust? Our Lord cultivated chastity. Does he cause arrogance to be born? But humility is not far away. Did he enliven hate? But charity is present in the midst of it. Therefore as much as the enemy waves his sword against us, all the more so our Lord made us safe with instruments toward our salvation and toward the fall of the enemy. Thus anger is the evil among evils. "For the anger of man", it says, "does not work the righteousness of God." Therefore it is necessary to rule over it because it appeared useful at certain times; for it is useful to be angry and to move against demons.

In the above passage, two different types of contradiction coexist which, in turn, contradict themselves. On the one hand, virtues (charity, chastity, humility, charity) are juxtaposed with human passions (anger, lust, arrogance, hate). On the other hand, one of the passions, anger, which is described as "the evil among evils", is presented as being both bad and good. As Synkletike argues, anger against people is bad whereas anger against demons is good.

Whereas in some units, Synkletike contrasts lay people with ascetics in order to show the superiority of the latter (see, for example, unit 3, lines 244–260 where Synkletike juxtaposes the life of lay women with that of nuns), in other units she often uses experiences and images from worldly life as models for the life of the nun. She says, for example, in unit 17:

ὀφείλομεν οὖν τῷ ἀληθινῷ νυμφίῳ προσελθοῦσαι εὐπρεπέστερον κοσμηθῆναι· γινέσθω δὲ ἡμῖν οἰκοδομὴ ἡ θέα τοῦ κοσμικοῦ γάμου. (lines 959–961)

We are obliged now, coming to our true Bridegroom, to be adorned more decently. Let the vision of worldly marriage become for us an edifice.

While, on the one hand, Synkletike continuously asks her disciples to forget the world, on the other hand she prevents them from doing so, since she constantly reminds them of the world through the examples she uses in her teachings.

In general, Synkletike's teachings contain certain paradoxes and many oppositions and tensions between lay and religious life, solitary and cenobitic asceticism, the body and the soul, the physical and the spiritual. Some of Synkletike's teachings suggest that the lay life she rejected can be even harder than religious life:

μὴ οὖν ὑποσυρῶμεν ἡμεῖς τῷ φρονήματι λέγουσαι τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ ἀμερίμνους τυγχάνειν· τάχα γὰρ ὡς πρὸς σύγκρισιν μᾶλλον ἡμῶν κοπιῶσι. (lines 423–425)

Therefore we will not seduce ourselves with the thought that people who are in the world are carefree. For perhaps in comparison they toil much more than we do.

According to Synkletike, religious life may be proved both superior and inferior than lay life. She also suggests that both lay and religious life can be simultaneously beneficial and harmful. In unit 9, Synkletike says the following:

ἐν ἀδήλῳ πλέομεν· θάλασσα γὰρ ὁ βίος ἡμῶν ὑπὸ τοῦ ἱεροψάλτου Δαβὶδ εἴρηται· ἀλλὰ τῆς θαλάσσης τὰ μέν ἐστι πετρώδη, τὰ δὲ θηρίων πλήρη, τινὰ δὲ καὶ γαληνά· ἡμεῖς οὖν ἐν τῷ γαληνῷ μέρει τῆς θαλάσσης δοκοῦμεν πλέειν, οἱ δὲ κοσμικοὶ ἐν τοῖς κινδυνώδεσι· καὶ ἡμεῖς μὲν ἡμέρας πλέομεν ὑπὸ τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης ὁδηγούμενοι, ἐκεῖνοι δὲ ἐν νυκτὶ ὑπὸ τῆς ἀγνωσίας φερόμενοι· ἀλλ' ἐνδέχεται πολλάκις τὸν κοσμικὸν ἐν χειμῶνι καὶ ἐν σκότει τυγχάνοντα, βοήσαντα καὶ ἀγρυπνήσαντα σῶσαι τὸ ἑαυτοῦ σκάφος, ἡμᾶς δὲ ὑπὸ ἀμελείας ἐν γαλήνῃ βυθισθῆναι τὸ πηδάλιον τῆς δικαιοσύνης ἀφέντας. (lines 467–475)

We sail in obscurity; for our life is called the sea by the holy psalmist David. But there are rocky places in the sea, places full of beasts, as well as calm places. We seem to sail in the calm part of the sea, but worldly people in the dangerous part; and we sail by day guided by the sun of righteousness, but they sail at night, borne by ignorance. But it is often possible for the worldly person in the midst of storm

> and darkness, crying out and being watchful, to save his own boat; but we in the calm may be submerged by carelessness, neglecting the rudder of righteousness.

Even though Synkletike never goes to a monastic community, many of her teachings refer to cenobitic life. While she herself chooses solitary life, she seems to consider cenobitic life as superior. For instance, she condemns the cenobitic monks or nuns who abandon their monasteries (lines 985–988), but she asks her disciples to give up solitary life and enter a monastery when they are concerned with worldly thoughts. According to Synkletike's teachings, cenobitic life, unlike solitary life, can cure the passions of pride and arrogance (lines 522–528).

Synkletike teaches a religious life which is both physical and spiritual. The mixture between the physical and the spiritual can be seen in the most important forms of asceticism suggested by Synkletike's teachings where physical and ethical disciplines coexist: chastity, fasting, mortification, voluntary poverty, love, obedience and lack of ascetic pride and arrogance. Thus asceticism is not only renunciation, but also self-transformation. In the ascetic life taught by Synkletike the body is both rejected and invested with significance. On the one hand, bodily needs and pleasures are suppressed, and, on the other hand, the body is in focus since it becomes the site of religious self-formation. It is through the body that the soul can be cured and elevated. In fact, Synkletike's teachings are organised around "a careful observance of the body and the soul, and the tensive balance between the two".[28] The discourse which Synkletike employs when she refers to the body and the soul is very often hybrid: she describes the body with spiritual metaphors while she uses corporeal images when she talks about the soul.[29]

Synkletike's teachings end rather abruptly and unexpectedly. The reader or hearer of the text realises that the teachings have come to an end when the hagiographer makes the following statement: "these are the teachings of the holy and all-virtuous Synkletike" (line 1075). When Synkletike finishes her speeches, she is no longer the young and healthy woman about whom the hagiographer was talking before the insertion of the Apophthegmata. Now she is eighty years old and suffers from an incurable illness, probably lung cancer. The illness is presented as an attack of the devil against Synkletike. The holy woman's sufferings are

---

[28] E. Castelli, Mortifying the Body, Curing the Soul: Beyond Ascetic Dualism in the Life of Saint Syncletica. *Differences* 4 (1992) 134–153, 142.

[29] Castelli, op. cit.

stressed by the hagiographer, who presents them as more burdensome than those of Job and the martyrs. Despite her great bodily sufferings, Synkletike does not give up her spiritual struggle and she goes on teaching her disciples. As the hagiographer formulates it, through her teachings Synkletike

> τοὺς ὑπ' αὐτοῦ τραυματιζομένους ἰᾶτο· καὶ γὰρ ὥσπερ ἐκ λέοντος αἱμοβόρου ἀπλήγους τὰς ψυχὰς ἀπέσπα· ἐθεράπευε δὲ τοὺς τραυματίας τοῖς σωτηρίοις τοῦ Χριστοῦ φαρμάκοις· τινὰς δὲ καὶ ἀτρώτους διεφύλαττεν· ὑποδεικνύουσα γὰρ αὐτοῖς τοῦ διαβόλου τὰς δολερὰς παγίδας ἐλευθέρους ἐποιεῖτο τῆς ἁμαρτίας. (lines 1111–1115)

> healed those wounded by him [the devil]; for she drew up the souls unharmed as if from a bloodthirsty lion. And she healed the wounded by means of the salvific remedies of the Lord. She kept safe some who were unwounded; for, showing them the treacherous traps of the devil, she made them free from sin.

Synkletike's voice resists physical pain and becomes a healing instrument. She lifts up spiritual pain while she is in bodily pain. Seeing her spiritual power, the devil strikes Synkletike's tongue and she loses her voice. Nevertheless, Synkletike does not cease to cure the souls of her disciples who are edified and lifted spiritually by the sight of her unbearable sufferings. Thus Synkletike herself becomes once more the site of contradictions: her diseased body offers cure to others and despite her inability to talk she does not cease to be a teacher. Synkletike's situation becomes gradually worse and her end is approaching. She dies after having predicted the day of her death. Synkletike's earthly end also concludes her hagiography.

## *The "Life" of Theodora of Arta*

The second text I am concerned with here, the "*Life*" *of Theodora of Arta*, as already stated, is much shorter than the "*Life*" *of Synkletike*. In fact, Synkletike's text is one of the longest hagiographical texts devoted to a woman, whereas Theodora's hagiography is one of the shortest texts venerating a female saint. According to Spyros Pétridès, Theodora's "Life" was written by the monk Job Iasites who lived in the second half of the thirteenth century and was an adviser of the patriarch Joseph I.[30] The fact that Theodora's "Life" has so many chronological errors led Alice-Mary Talbot to the conclusion that Job Iasites, who lived very close to the period to which Theodora's text refers, cannot be the author, but that a later monk also called Job must have

[30] Petrides, op. cit.

written the text.[31] Evelyne Patlagean suggests that the text might have been written at the beginning of the fourteenth century.[32] Unlike Synkletike's "Life" which was well read, as its large and rich manuscript tradition attests,[33] Theodora's "Life" does not seem to have been popular, since it has come down to us in a single manuscript.[34]

In the case of Theodora's "Life", the genre of Life coexists with that of the chronicle. In contrast to the Life and the *Apophthegmata Patrum* which are religious genres belonging to the category of hagiography, the Life and the chronicle are not classified into the same group of texts. Nevertheless, there are many similarities and intertextual relations between these two genres, a fact which offers an explanation for the existence of a text such as that of Theodora where a chronicle is set against a life.

As for the similarities between the two genres, both the Life and the chronicle were very often written by monks in a simple language that could be understood by the wider public to which these genres were addressed. One could say that the Life and the chronicle belonged to Byzantine popular culture,[35] since they were easy to understand and enjoyed high popularity.

Hagiographers and chroniclers frequently employed the same sources which, among others, consisted of the Bible and the works of the Church Fathers. A number of chroniclers also used Lives of saints as their sources, and some hagiographers venerating saints who were historical persons had chronicles as their sources.

A comparative approach to the genre of the Life and that of the Chronicle reveals that these two genres were used to dialogue with each other. For example, the motif of the author's humility, an integral part of a Life's prologue, was frequently adopted by Byzantine chroniclers. Following Byzantine hagiographers, many chroniclers also asked their audiences in the prologues of their works to pray to God for their welfare and to forgive them for the deficiencies of their works.

---

[31] Talbot, op. cit. 325.

[32] Patlagean, op. cit.

[33] Ampelarga, op. cit. 59–178.

[34] Patlagean, op. cit. 453.

[35] Cf. A. Guverich, Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception, trans. by J. M. Bak and P. A. Hollingsworth (*Cambridge Studies in Oral and Literate Culture* 14). Cambridge 1998 (Problemi srednevekovoy narodnoy kulturi. Moscow 1981).

Many chronicles include also hagiographical topics, such as the biographies and the miracles of saints. A number of hagiographical texts, on the other hand, contain historical events which in many cases are not related to the venerated saints.

The hybridity of Theodora's "Life" is less complicated than that of Synkletike's "Life". Theodora's hagiography does not contain the tensions and contradictions found in the "Life" of Synkletike. Its hybrid character can be attributed only to the fact that it includes two distinct literary genres set against each other.

In contrast to Synkletike's "Life", in that of Theodora the one genre is not inserted into the other, but the one generic discourse follows the other. The text starts as a Chronicle and ends as a Life. Both generic discourses take up almost the same length of narrative space.

The chronicle which commences the hagiography of Theodora belongs to the category of the short chronicle that presents, in a summary form, various historical events referring mainly to the deeds and political actions of emperors and other important persons. The short chronicle appearing in Theodora's text does not have a prologue. It starts with a reference to the names of Theodora's parents. In what follows, various historical events, not always in a chronological order, are briefly presented. Such events are: the sack of Constantinople by the Crusaders, the captivity and imprisonment of the emperor Alexios Komnenos, the seizure of the throne of Nikaia by Michael Palaiologos, the liberation of Thessalonike by Theodore Palaiologos, his defeat by the Bulgarians and his subsequent captivity, and how Michael II Komnenos Doukas marries saint Theodora and becomes the emperor of Epiros.

The way in which these events are given is a bit confusing. The one event is introduced after the other. Necessary information on the events is missing, and as a result there are difficulties in understanding how the one event is associated with the other, why the author refers to these particular events, and how they relate to Theodora. The only events which are relevant to Theodora and her biography are those referring to her noble family, and her husband and emperor Michael II Komnenos Doukas.

The chronicle comes to an end when Theodora's married life starts. At this point begins Theodora's Life. In contrast to the Lives of other holy men and women, Theodora's hagiography does not refer to her early years and her education. Her life before her marriage does not seem to interest her hagiographer, since her sanctification is inextrica-

bly associated with her married life. Theodora belongs to the category of married female saints whose sanctification is primarily achieved because they suffer abuse at the hands of their husbands.[36] Such saints are Mary the Younger and Thomaïs. Theodora is sent into exile by her husband, who has an affair with another woman. Theodora, being pregnant at the time, undergoes all the hardships of her exile without any complaint. After her reconciliation with her husband, she founds a convent in Arta to which she withdraws after Michael’s death. Like Synkletike, Theodora dies after having foreseen her death. As is the case with Synkletike’s and most saints’ Lives, the hagiography of Theodora ends with her death.

In the present paper, the two texts marking the beginnings and the decline of the Byzantine subgenre of the female Life have been presented. According to Bakhtin’s theory, both the “Life” of Synkletike and that of Theodora of Arta constitute generic hybrids. The hybridity of Theodora’s hagiography is the result of the coexistence of two distinct genres within a single text. The hybrid character of Synkletike’s hagiography, on the other hand, is attributed not only to the appearance of two different genres within one text, but also to the actual presence of oppositions and tensions which in some cases remain unresolved.

[36] Constantinou, op. cit. 162–192.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 135–149


Athanasios Kambylis

# Michael Psellos' Schrift Τίς ἐστίχιζε κρεῖττον ὁ Εὐριπίδης ἢ ὁ Πισίδης

*Textkritische Bemerkungen*

Vorbemerkung: Auf der Grundlage der von Andrew R. Dyck vorgelegten Edition von Michael Psellos' komparatistischem Essay[1] behandelte ich vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift neben einzelnen Stellen aus der Gesamtschrift insbesondere den Textbeginn (Z. 1–11 Dyck), den ich am Ende meiner Ausführungen auch versuchsweise in einer Neuedition vorlegte[2]. Hier sollen ebenfalls Beobachtungen zu einzelnen Textstellen des gesamten Traktates vorgestellt und mit der gebotenen Vorsicht Vorschläge zu ihrer Neugestaltung unterbreitet werden. Dabei gehe ich natürlich wieder von der Handschrift (Codex Vaticanus Barberinianus Graecus 240 fol. 202$^{v}$, lin. 11–204$^{v}$, lin.3 – mir liegen Photographien vor) aus; wo es sinnvoll erscheint, werde ich auch die Teiledition von Leo Allatius[3] und die vollständige Edition von A. Colonna[4] sowie Vorschläge anderer Gelehrter[5] berücksichtigen und erörtern. Der Verweis auf die Handschrift erfolgt, wie üblich, durch Angabe der Zah-

[1] Michael Psellos, The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodoros and Achilles Tatius, ed. By A. R. Dyck (*BV* XVI). Wien 1986 (im Folgenden: Dyck und Seitenzahl der Einleitung bzw. Zeilenzahl des Textes).

[2] Michael Psellos' Schrift über Euripides und Pisides. Probleme der Textkonstitution, in: ΑΝΔΡΙΑΣ. Herbert Hunger zum 80. Geburtstag, hrsg. v. W. Hörandner – J. Koder – O. Kresten. *JÖB* 44 (1994) S. 203–215 (im Folgenden: *JÖB* und Seitenzahl).

[3] Die beiden kurzen Ausschnitte (= Z. 3 ὁ αὐτὸς – 28 βάσεως und Z. 100 ὁ δ' ἐκ Πισιδίας – 131 ἅλλονται Dyck) des Leo Allatius aus Psellos' Text finden sich bei I. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca, ed. nova, ed. C. G. Harles XII. Hamburg 1809, 7–9.

[4] A. Colonna, Michaelis Pselli de Euripide et Georgio Pisida iudicium. *SBN* 7 (1953) 16–21.

[5] Ausgewiesen im apparatus criticus der Edition Dyck. In diesem Zusammenhang verdient weiterhin Erwähnung M. Lauxtermann, The velocity of pure jambs. Byzantine observations on the metre and rhythm of the dodecasyllable. *JÖB* 48 (1998) 9–93. (Für den freundlichen Hinweis darauf danke ich W. Hörandner herzlich.)

len von folio und linea (= lin.). Da der edierte Text eine durchgehende Zeilenzählung aufweist, verweise ich selbstverständlich auf die entsprechende Zeile (= Z.).

Z. 15/16 (…) ἀλλὰ τῷ δακτυλικῷ καὶ σπονδειακῷ / καὶ ἰθυφαλλικὰ μ[έτρα καὶ τ]ῶν [ἰάμβων] συζυγίαι ἀναμεμίχαται Dyck. In der entscheidenden Stelle hat Allatius offenbar μέτρα καὶ ἰωνικαὶ (sic) συζυγίαι gelesen (letzteres übersetzt er allerdings mit „iambicas combinationes“), Colonna liest andererseits μέτρα [καὶ τῶν ἰάμ]βων συζυγίαι. In der Hs. (f. 202v, lin. 22/23) lese ich und ergänze (anders als alle Vorgänger): μ[έτρ]α [καὶ ἰάμ]β̣ων συζυγίαι. Nach dem My von μέτρα ist eine Lücke von höchstens drei Buchstaben, an deren Ende, etwas hochgestellt, das Alpha steht (vgl. dazu ebda lin. 24 = Z. 23 Dyck, wo das Endungs-Alpha von λαμβάνουσα ähnlich hoch steht), danach wiederum eine Lücke (= Raum für etwa 4–5 Buchstaben) und dann Spuren eines Buchstabens, die ich als Beta deute; es folgt schließlich (am Zeilenende) ων (ohne Zirkumflex), weswegen schon die Ergänzung τ]ῶν (s.o.) ausgeschlossen werden muss; abgesehen davon ist das erste Wort der folgenden Zeile συζυγίαι, so dass auch deswegen eine Ergänzung mit τ]ῶν [ἰάμβων] (Dyck) nicht möglich ist, da in der Handschrift keine Lücke zwischen dem deutlichen ων und συζυγίαι vorhanden ist. Der Artikel τῶν (ἰ.) ist im übrigen im folgenden Zusammenhang entbehrlich, wenn nicht sogar sprachlich störend; ων ist also, wie bereits vorgeschlagen, die Endung des Substantivs ἰάμ]β̣ων.

Z. 20/21: καὶ μόνον / νῦν ζηλωτὸν τὸ ἀ[ΐ]ττον τοῦ μέτρου Dyck. Das Handschriftenbild im Falle des Partizips ist (f. 202v, lin. 26) α῎ττον, d.h. Spiritus lenis und Akzent, zusammengeschrieben, deutlich rechts vom Alpha und etwas tiefer, so dass eine Lücke zwischen α und ττον entsteht, die aber im paläographischen Sinne keine ist. Es fehlt also hier nichts, wie es auch der Fall ist bei der Schreibung von ἔστι in f. 202v, lin. 28 (= Z. 24 Dyck): ε῎στι. Im Übrigen: die attische Form von ἀΐσσω ist ᾄττω oder ἄττω. Das überlieferte ἄττον, das bereits bei Allatius steht, ist nun in den Text zu setzen.

Z. 27/28 (…) καὶ ποτὲ ἔστιν οὗ ἁρπάζε[τ]α̣ι ὁ ῥυθμός, ποτὲ δὲ / βαίνει ἐπὶ τρισυλλάβου ἢ τετρασυλλάβου τῆς βάσεως [τῆς] με[τρικῆς] Dyck. Der adverbiale Ausdruck ἔστιν οὗ (das Verb durch das Kompendium wiedergegeben) steht in der Handschrift am Zeilenende (f. 202v, lin. 30). Zwischen diesem und dem vorausgehenden ποτὲ ist kein Raum frei. Dennoch meine ich, dass hier, auch wenn nicht überliefert, die Partikel μὲν hinzugefügt werden sollte. Vgl. das folgende ποτὲ δὲ sowie die Parallele Z. 35–37 Dyck (= f. 203r, lin. 1–2): ποτὲ μὲν– ποτὲ δὲ. (In beiden Stellen

übrigens wird durch μὲν der starke Hiat gemieden. Bei Allatius ist zu lesen: καὶ ποτὲ μὲν αὐτὴν ἁρπάζει, bei Colonna καὶ ποτὲ [μὲν] ἁρπάζεται.)

Was Dycks Ergänzung με[τρικῆς] anbetrifft, so meine ich, dass ihr das überlieferte μέ (mit Akut) entgegensteht, da es eher zur Ergänzung μέ[τρου] oder μέ[τρων] führt und dies wiederum zur Ergänzung der Lücke davor mit τοῦ oder τῶν. Ersteres (τοῦ μέτρου), meine ich, wäre vorzuziehen. (Ob das überlieferte τῆς vor βάσεως wirklich ursprünglich ist, scheint mir fraglich.)

Z. 30–32 (29 καὶ ὁ ῥητορικὸς λόγος ...) ..., ἐν δέ γε ταῖς λοιπαῖς ἰδέ[αι]ς / μάλιστα ἐντραχ[ύν]ε̣ι̣, φ[ημὶ δὴ τραχέα] γε τὰ μέτρα τίθησι, καὶ τραχύνει / τὴν ἀκοήν Dyck. Die beiden ersten Ergänzungen stammen von Colonna, die dritte, größere, von Dyck selbst (vgl. app. crit. z. St.). Für die zweite möchte ich auf Grund des größeren in der Handschrift vorhandenen Raums zwischen ἐντραχ[ύν]ει (s.o.) und φ[ημὶ] die mediopassive Form ἐντραχύνεται (scil. ὁ ῥητορικὸς λόγος selbst) vorschlagen. Die minimale Buchstabenspur vor φ[ημὶ] kann nicht mit Sicherheit als ει gedeutet werden, weswegen Dyck oben die Pünktchen darunter gesetzt hat. (Vgl. den Diphthong beim folgenden τραχύνει und ῥυθμίζει in der Handschrift (f. 202$^{v}$, lin. 34 bzw. 32, genau über unserem Verb). Die mediopassive Verwendung des (allerdings nicht belegten) Kompositums ἐντραχύνεσθαι analog zum Simplex, vgl. z.B. τραχυνθῆναι τὴν ἀκοὴν MEG 188,2 Jahn. Oder ist hier in ἐκτραχύνεται zu korrigieren?

Für τραχέα in der dritten Ergänzung wäre in Zusammenhang mit τίθησι (Objekt τὰ μέτρα) eher das Adverb τραχέως zu vermuten, vgl. z.B. (τὰ εὑρημένα…) οἰκείως τίθησιν Z. 112. Schließlich lese ich hinter dem vermuteten τραχέως nicht γε (wie Colonna und Dyck), sondern τε (der linke Teil des horizontalen Strichs nicht mehr zu sehen, doch ähnlich geschrieben wie das folgende τ(ά). Im Übrigen sieht das γε in der Handschrift erheblich anders aus als die kleine Majuskel Gamma mit dem Epsilon darüber, vgl. 202$^{v}$, lin. 13 und 33 = Z. 3 und 30 Dyck; vgl. dagegen τε (= Tau und darübergeschriebenes Epsilon) in f. 203$^{r}$, lin. 6 = Z. 42. Von ἀκοήν (s.o.) sind die Buchstaben ἀκ deutlich zu sehen, die folgende Buchstabenspur deutet auf Omikron hin, von der Endung ην fehlt jede Spur. Somit ist ἀκο̣[ήν] zu schreiben.

Z. 35/36: ποτὲ μὲν εὑρήσεις τ̣ὸ̣ν̣ [ποιητὴν] / δ̣ι̣θυρα[μβί]ζ[ον]τα καὶ [νέα ζηλοῦν]τα τε καὶ προκρίνοντα Dyck. Zu τὸν [ποιητὴν] (so Haslam) habe ich mich bereits in *JÖB* 205 geäußert: „ich lese in der Handschrift und ergänze τ(ὸν) αὐ[τὸν] (scil. τὸν Εὐριπίδην, vgl. Z. 133 ὁ γοῦν Εὐριπίδης)." Zu διθυρα[μβί]ζ[ον]τα (Wilson): ich lese in der Handschrift unmittelbar am Zeilenbeginn (f. 203$^{r}$, lin. 2) διθύρα[ ]ζοντα (ον etwas schwach aber

deutlich zu sehen). Für die verbleibende Lücke veranschlagt Dyck (s. App. z. St.) drei Buchstaben, was für die in den Text aufgenommene Ergänzung genau passt; doch spricht zweierlei zunächst dagegen: einerseits ist das Verb διθυραμβίζειν nicht belegt, andererseits (noch entscheidender), muss der überlieferte Akzent über der Silbe -θύ- zunächst folgerichtig zur Ergänzung διθύρα[μβον...] führen, was bereits Colonna bietet, wobei er die Silbe δι zu Beginn ergänzt, während er die Silben ραμβον offenbar in der Handschrift lesen konnte (?), hinter diesen eine Lücke annimmt und schließlich ζοντα liest: [...δι]θύραμβον [...]ζοντα. Es folgte also im Text ein Partizip, wie die überlieferte Endung ζοντα zeigt, doch seine Ergänzung gestaltet sich schwierig, da der Raum in der davor liegenden Lücke knapp und vor der Lücke θύρα zu lesen ist; d.h. der Wortteil μβον fällt in die Lücke, in der auch der Vorderteil des Partizips gestanden haben muss. Im Gegensatz zu Dyck meine ich zwar, dass die vorhandene Lücke mehr als drei, etwa 4–5 Buchstaben Raum bietet, die Raumfrage bleibt aber weiterhin bestehen; wenn wir jedoch annehmen, dass die Endung des Substantivs (-ον) mit dem darübergeschriebenen Kürzel \ (vgl. τελεώτατ\ Z. 41 = f. 203$^{r}$ , lin. 5 ) geschrieben war oder, was wahrscheinlicher ist, sie über dem zur Silbe gehörenden Beta (μβ$^{ον}$ = 2–3 Buchstaben) stand (vgl. dazu: μέτρ$^{ον}$ Z. 5 = f. 202$^{v}$, lin. 14; κεφάλαι$^{ον}$ Z. 42 = f. 203$^{r}$, lin. 5; τετράπωλ$^{ον}$ Z.122 = f. 203$^{v}$, lin. 28), bleibt vielleicht doch noch Platz für höchstens zwei Buchstaben. Mir fällt dabei nur das Verb σώζειν ein in der Bedeutung „bewahren“; vgl. dazu die Lexika und in unserem Text Z. 13 (f. 202$^{v}$, lin. 21) οὐ γὰρ τὸ ἡρωϊκὸν μέτρον τὴν ἀρχαίαν νῦν σώζει μεγαλοπρέπειαν.

Bei der zweiten Ergänzung des Passus [νέα ζηλοῦν]τα (ζηλοῦντα bereits Colonna, dazu νέα von Haslam) überlege ich mir nur, ob man vielleicht νέον τι statt νέα schreiben sollte. Mit der gebotenen Vorsicht wäre daher der obige Text folgendermaßen zu gestalten: ... εὑρήσεις τὸν αὐ[τὸν] διθύρα[μβον σώ]ζοντα καὶ [νέον τι ζηλοῦν]τα τε καὶ ...

Z. 37: Die unmittelbare Fortsetzung des vorangehenden Verses lautet: ποτὲ δὲ καὶ τῶν ἄλλων χαρίτων καὶ σεμνọ[τήτων ἐξά]ρχ[οντα] κτλ. Dyck. Hier geht es um die Ergänzung des genitivus pluralis σεμνο[τήτων...], die (App. z. St.) sich bereits bei Colonna findet (allerdings hat dieser die Silben τήτων in seiner Edition nicht durch eckige Klammern als nicht überliefert kenntlich gemacht). Dennoch glaube ich, dass Colonna σεμνοτήτων nicht vollständig in der Handschrift gelesen haben kann, die zu seiner Zeit (d.i. einige Jahrzehnte früher) schwerlich intakter gewesen sein könnte. Ich folge darin Dyck, dass der Genitiv als Konjektur Colonnas zu betrachten ist; sie ist allerdings, wie mir scheint,

nicht besonders glücklich; ein Abstraktum in diesem Zusammenhang wäre kaum zu erwarten. Daher meine ich, dass Psellos eher σεμνωμάτων geschrieben hat, das bedeutungsmäßig zum vorangehenden χαρίτων gut passt; σέμνωμα = Würde, Schmuck, vgl. Eust. Thess. Opusc. 39, 10; 59,30; 145, 70; 169, 20; 178, 99; 185, 20 u.a. Tafel. In den Text gehört also σεμνῳ[μάτων].

Z. 49 (48 καὶ τὰ μὲν ἄγγελοι φθέγγονται κτλ.) οὐ πᾶσι δὲ πάντων <ταὐ>τὰ τῶν μέτρων κατάλληλα Dyck. In *JÖB* 206 verteidigte ich das überlieferte τὰ gegenüber Dycks Korrektur (<ταὐ>)τὰ: τὰ τῶν μέτρων = τὰ μέτρα. Im Text ist der Genitiv πάντων syntaktisch nicht unterzubringen, weswegen ich hier folgende Textgestaltung vorschlagen möchte: πάντα τὰ τῶν μέτρων = πάντα τὰ μέτρα.

Z. 61/62 ἐν δέ γε ταῖς λοιπαῖς αὐτοῦ δραματικαῖς ὑποθέσεσι, μάλιστα / ἔνθα τὰ Δαρεικὰ μιμεῖται πρόσωπα Dyck. Zwischen ὑποθέσεσι und μάλιστα ist das (sehr klein geratene) Kompendium für καί zu lesen, das offenbar noch Colonna gesehen haben muss; καὶ (μάλιστα) ist in den Text aufzunehmen; die Verwendung des καί hier emphatisch, wie z.B. auch Z. 81 eindeutig überliefert καὶ μάλιστα (vgl. dazu *JÖB* 207, und hier unten zu Z. 81 (S.5).

Z. 76 …καὶ οὐδὲν αὐταῖς μέλον, εἰ καὶ τὴν λέξιν ὀξυτονεῖν δέοι Dyck. Die finite Form δέοι stammt von West, überliefert (s. auch App. z. St.) ist δέον. Der accusativus absolutus ist richtig und sollte wieder in den Text gesetzt werden; s. dazu Kühner–Gerth II 87ff.

Z. 81/82: …γλω]ττ[ημά]των μεταβολῆς. καὶ μάλιστα πεφρόντ̣ισται ὁ ἀνὴρ Dyck. Ich hatte in *JÖB* 207 den Punkt hinter μεταβολῆς gestrichen, von γλωττημάτων losgelöst, und meinte, dass mit γλωττημάτων ein Satz zu Ende gehe und danach ein neuer mit μεταβολῆς (scil. πεφρόντισται) beginne. Jetzt ist hinzuzufügen, dass in der Handschrift (f. 203$^{v}$, lin. 34) zwischen μεταβολῆς und καὶ μάλιστα Reste des Kompendiums ʔ̈ (δέ), genauer: die zwei Punkte zwar schwach, aber deutlich zu sehen sind; es muss jetzt heißen: μεταβολῆς δὲ καὶ μάλιστα … πεφρόντ̣ισται …

Z. 82–84: κ̣α̣ὶ̣ ποικίλλ[ει τὴν] φρά[σιν] κατ̣[ὰ δύναμιν ὁ σο]φός. οὔτε ἁνὴρ τὰς ὑποθέσεις (folgt lange Lücke), so Dyck. Ähnlich wie in der vorigen Bemerkung, aber in umgekehrter Richtung habe ich in *JÖB* 207 argumentiert und den Punkt hinter σοφός gestrichen, um das Folgende mit dem Vorangehenden zu verbinden, allerdings nach der Korrektur von οὔτε in οὗτος; den Punkt setzte ich dann natürlich hinter ἀνήρ, bei dem ich den überlieferten Spiritus lenis wiederhergestellt habe. Mit τὰς ὑποθέσεις beginnt ein neuer Satz, von dem wir einen großen Teil nicht mehr haben; Dyck hat seinen Ergänzungsvorschlag dazu gleich in den

Text aufgenommen, eher hätte er im Apparat Platz finden müssen. Eines könnte man mit Fug und Recht behaupten: dass hinter ὑποθέσεις die Partikel δέ stand, eventuell gefolgt vom Verb ἐξορχεῖται. Unter Berücksichtigung dessen, was folgt (οὔτε κτλ.), dürfen wir annehmen, dass vor diesem Verb ebenfalls οὔτε oder eher οὐ (= οὐκ in dem vorgeschlagenen Fall) gestanden haben wird (vgl. Z. 13/14 οὐ (ex coni.) – οὔτε in umgekehrter Reihenfolge. So könnte zu Beginn der Lücke möglicherweise gestanden haben: …τὰς ὑποθέσεις [δὲ (vel δ') οὐκ ἐξορχεῖται…]. Vgl. dazu Z. 23: [οὐκ] (: οὐ <διὰ> παντὸς Dyck) ἐξορχεῖται. Zur Problematik dieser Stelle s. im Einzelnen *JÖB* 205.

Übrigens ist καὶ (ohne Pünktchen) zu schreiben, da das Kompendium dafür in der Handschrift eindeutig zu sehen ist; das gleiche gilt von κατὰ (in der Handschrift, wie üblich, ).

Z. 90/91 βαρβαρίζ[ειν δὲ δέον τὴν γλῶ]τταν μεμίμηται ὡς δοκεῖν τὸν / αὐτὸν ἄκρως τε ἑλληνίζειν κτλ. Dyck. Colonna bietet den Hauptsatz (βαρβ.– μεμ.) in der Form βαρβαρίζειν δὲ δέοντα γλῶτταν μεμίμηται, ohne jegliche textkritische Zeichen. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass er diesen Text in der Handschrift gelesen haben könnte, also müssen wir auch hier mit Ergänzungen seitens des Herausgebers rechnen, die Dyck z.T. übernommen hat, darunter leider auch die erste Ergänzung, den Infinitiv, der, wie zu erwarten, die weitere Textgestaltung bestimmte. Der Infinitiv ist jedoch angesichts des paläographischen Bildes nicht haltbar, und zwar aus zwei Überlegungen: der Schreiber hat die Gewohnheit, die Endung ειν beim Infinitiv mit zwei (über oder rechts oben von dem unmittelbar davor stehenden Buchstaben) gezogenen Strichen wiederzugeben (vgl. z.B. Z. 91 = f. $203^{v}$, lin. 6 ἑλληνιζ″; Z. 121 = f. $202^{v}$, lin. 27 θεατρίζ″; Z. 137 = f. $204^{v}$, lin. 3 ἰαμβίζ″). In der Handschrift f. $203^{v}$. lin. 5 ist über und rechts oben von dem überlangen, weit über die Linie hinausreichenden Buchstaben (ζ) der Raum auf dem unbeschädigten Papier frei, dagegen sieht man aber neben ihm normal in derselben Zeile einen schwarzen Fleck von der Länge zweier Buchstaben. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit sind an zweiter Stelle Buchstabenspuren am oberen Ende des Flecks, die ich als die Spitzen der beiden Linien von ν deuten möchte. Dies kann jedoch nicht weiter als (ει)ν gedeutet werden, da sonst in allen Infinitiven (act. praes.) der Schrift für die Endung konsequent das angeführte Kompendium verwendet wird. Ich würde eher ων, d.h. ein Partizip (act. praes.) vermuten und ergänzen zu βαρβαρίζ[ων] bzw. βαρβαρίζ[ω]ν̣. Das Partizip führt natürlich zu anderen Überlegungen als der Infinitiv bezüglich der weiteren Füllung der Lücke. Es geht um drei Punkte (es ist dabei von einem

Umfang der Lücke von insgesamt, mit βαρβαρίζ beginnend, etwa 16–17 Buchstaben, wie Dyck app. crit. z. St. richtig einschätzt, auszugehen):

a) Zunächst ist anzunehmen, dass hinter dem wiederhergestellten βαρβαρίζων höchstwahrscheinlich die Partikel δὲ gestanden hat, die mit dem von Haslam und West Z. 82 vorgeschlagenen [τὰ μὲν]… μετατίθησι κτλ. korrespondiert.

b) Der Fortgang des Textes hinter μεμίμηται, d.h. die Formulierung ὡς δοκεῖν lässt vermuten, dass im Hauptsatz das Adverb οὕτω (scil. μεμίμηται) vorkam. Vgl. dazu Z. 111/112: οὕτω δὴ προβιβάζει τῷ / λόγῳ τὰ εὑρημένα καὶ οὕτως οἰκείως τίθησιν, ὡς μὴ δοκεῖν τι παραφθείρειν κτλ. (Zur Lokalisation des Adverbs s. gleich unten.)

c) Die Ergänzung τὴν γλῶ]τταν (Dyck) bzw. γλῶτταν (ohne Artikel, Colonna s.o.) befriedigt sprachlich und inhaltlich nicht: der Zusammenhang bleibt unvollständig, τὴν γλῶτταν hängt in der Luft: Welche Sprache? Sicher weiß man, was gemeint ist und was, wie ich meine, in der Lücke gestanden haben muss: die Sprache der Barbaren. Ich ergänze folglich τὴν βάρβαρον γλῶ]τταν. Vgl. dazu Z. 51 βάρβαρον ἦθος μιμήσασθαι. Ferner Z. 48 βάρβαρον σύστημα. Im übrigen passt die Formulierung ausgezeichnet in den Zusammenhang, da wir auf diese Weise das erwartete Gegensatzpaar τὴν βάρβαρον γλῶτταν – παρὰ τὴν Ἀτθίδα γλῶτταν (Z. 92) wiederherstellen. Das Vorgeschlagene wird in der Handschrift, wie auch sonst in ähnlichen Fällen üblich, so geschrieben sein (-ὴν des Artikels per compendium, die Endung -ον des Adjektivs entweder per compendium oder ausgeschrieben über ρ): τ̑ βάρβαρ^ον (oder τ̑ βάρβαρ\, vgl. dazu oben die Bemerkung zu Z. 35/36).

Nach den neuen, oben vorgeschlagenen drei Ergänzungen lautet jetzt der Text des Hauptsatzes: βαρβαρίζ[ω]ν̣ [δὲ οὕτω τὴν βάρβαρον γλῶ]τταν μεμίμηται κτλ. Der ergänzende Text passt ohne weiteres in die vorhandene Lücke, die in f. 203ᵛ, lin. 5–6 aufgeteilt ist auf zwei Zeilen: lin. 5, Zeilenende, Platz für 4–6 Buchstaben, d.h. für [ω]ν̣ [δὲ (per compendium ̇ϡ̇ ) οὕτω (möglicherweise τ^ω in der Handschrift)] und lin. 6, Zeilenbeginn, Platz für 9–10 Buchstaben, d.h. für [τὴν βάρβαρον (zur möglichen Schreibung in der Handschrift s. oben) γλῶ].

Z. 91–93 (ὡς δοκεῖν…) ἄκρως τε ἑλληνίζειν καὶ ἀκριβῶς / σολ[οικίζειν· τὸ γὰρ] παρὰ τὴν Ἀτθίδ[α] γλῶτταν ἐν ταῖς βαρβαρικαῖς / λέξεσι σολοικοφανές Dyck. Der hier als Ergänzung in eckigen Klammern erscheinende Text stammt von Colonna, der ihn ohne jegliche textkritische Zeichen hersetzt; in der Handschrift (f. 203ᵛ, lin. 6/7) kann Colonna, wie auch wir heute, kaum mehr gelesen haben, der in eckigen Klammern stehende Text ist somit als seine Vermutung zu betrachten, die zunächst

überzeugt. Dennoch, während σολ[οικίζειν] in dem vorliegenden Textzusammenhang einwandfrei ist, bleibt der Satz, der mit der darauf folgenden Ergänzung [τὸ γὰρ] (die zunächst plausibel erscheint) beginnt, unvollständig: es fehlt das Substantiv, auf das sich der Artikel τὸ bezieht; auf σολοικοφανές, das übrigens in der Handschrift durch ein Komma von dem vorangehenden Text getrennt wird, als Subjekt kann sich τὸ nicht beziehen, der Satz bliebe auch mit dieser Verbindung (τὸ γὰρ σολοικοφανές) unvollständig, dann fehlte eben das Prädikat. Ich meine, hier liegt *ellipsis verbi substantivi* vor, der volle Ausdruck wäre σολοικοφανές ἐστι (es ist ein Solözismus). Was aber ist ein Solözismus genauer? Das Subjekt des Satzes, ein Substantiv, auf das sich τὸ bezieht, fehlt, trotzdem ist aber deutlich, was gemeint ist: die Verwendung von barbarischen Wörtern neben dem Attischen (vgl. dazu auch Dycks englische Übersetzung). Wie könnte Psellos es ausgedrückt haben? Man ist auf Hypothesen angewiesen. Ich meine jedoch, dass das fehlende Substantiv eher ein substantivierter Infinitiv eines in den Textzusammenhang passenden Verbs sein muss; in Frage käme ein *verbum dicendi* wie λαλεῖν (vgl. z.B. Matth. 13,3 ἐλάλησεν ἐν παραβολαῖς, in dieser Verbindung häufig) oder eher λέγειν (vgl. z.B. Matth. 21,1 εἶπεν ἐν παραβολαῖς). Mit Hinblick auf Z. 42 τοῦ τε τραγικῶς καὶ τοῦ κωμικῶς λέγειν möchte ich für unsere Stelle λέγειν vorschlagen, d.h. das Subjekt des Satzes ist ein substantivierter Infinitiv. Doch der Satz τὸ γὰρ – λέξεσι bezieht sich nicht direkt auf Euripides, sondern besagt vielmehr, wie ganz allgemein das βαρβαρίζειν betrachtet, charakterisiert wird. Der vorgeschlagene Zusatz müsste übrigens am besten hinter λέξεσι angesiedelt werden: τὸ γὰρ] ... ἐν βαρβαρικαῖς λέξεσι <λέγειν>, σολοικοφανές (das Komma der Handschrift vor σολοικοφανές ist beizubehalten). Zur Verbindung βαρβαρίζειν–σολοικίζειν vgl. Eust. Il. 368,2 (= I p. 580, 4–5 van der Valk). Ἀνακρέοντος δὲ τὸ σόλοικος φθόγγος, ὅπερ ἐστὶ βαρβαρισμός.

Z. 98: ἀλλ' ἥ γε τοῦ λόγου ἀκρίβεια καὶ τῆς ἐπιστήμης δύναμις Dyck. Zwischen καὶ und τῆς müsste noch einmal der (nicht überlieferte) Artikel ἡ (= ἥ γε...ἀκρίβεια καὶ <ἡ>...δύναμις) stehen. Es handelt sich um zwei verschiedene Begriffe (vgl. Z. 42 τοῦ τε τραγικῶς καὶ τοῦ κωμικῶς λέγειν, s. vorige Bemerkung. Bei τὸ ἀρχαῖον τε καὶ μονομερὲς Z. 102 liegt ein anderer Fall vor, s. nächste Bemerkung).

Z. 101–104: ...ἓν δὲ ζηλώσας γένος μέτρου τὸ / 102 ἰαμβικόν, φημὶ δὴ τὸ ἀ[ρ]χ[αῖον τε καὶ μονομ]ερές, καὶ περὶ τοῦτο τὰ / 103 πλεῖστα πραγματευσάμενος, ποικίλλει μὲν οὐδαμῶς τ[...16...]είμενα τούτῳ / 104 πρόσωπα, μηδὲ κατασκευὴ δραματικὴ μηδὲ ποικίλη [...10...]αν. So Dyck. (Der Text in der Handschrift f. 203ᵛ, lin. 14–15.) In der vorliegenden Textpartie sind drei

größere Lücken vorhanden, von denen Dyck die erste (Z. 102) gleich im Text ergänzt, zu der zweiten (Z. 103) einen Ergänzungsvorschlag (mit Fragezeichen) im app. crit. unterbreitet, bei der dritten tut er weder das eine noch das andere. Zu allen gibt er die Zahl der in der Handschrift (s.o.) fehlenden Buchstaben an, bei der ersten im Apparat, bei den beiden anderen direkt im Text zwischen eckigen Klammern. Die Zahlen müssen auch nach meiner Einschätzung in etwa zutreffen (s.u.). Alle drei Stellen werden im folgenden besprochen bzw. bei allen werde ich erneut versuchen, zur Wiederherstellung des Textes beizutragen. Zuvor eine Kleinigkeit: für das eindeutig überlieferte οὐδαμῶς (-ῶς mit dem bekannten Kürzel dafür) liest (?) und ediert Colonna οὐδαμοῦ.

a) Z. 102: Zu μονομερὲς (Allatius, Dyck: πολυμερὲς Colonna): ich frage mich, ob der Text in Z. 105–106: οὐ πολλοῖς / μέρεσι (s. u.) κατατέμνων τὸν ἴαμβον ἀλλ' ἔστιν οὗ τρισὶ μόνοις / ἀρκούμενος sich nicht auf Z. 102 bezieht und insofern die Ergänzung τριμ]ερές nahelegt.

b) Z.103 (s.o.): Dycks Vorschlag im Apparat lautet: an τὸ ποίημα οὐδὲ τὰ ἐγκείμενα? Für τὸ ποίημα haben Allatius und Colonna τὴν ποίησιν. Danach bricht Allatius ab und fährt fort mit Z. 107 (ἐν πᾶσι δὲ κτλ.), Colonna fügt hinzu [10]όμενα (statt –είμενα, s.o.). Die Lesart τὴν ποίησιν scheidet aus, da sie nicht mit dem folgenden Ausdruck τούτῳ korrespondiert; das Pronomen bezieht sich, wie sich zeigen wird, auf das fehlende Substantiv, das sich hinter τ[… verbirgt, wir brauchen somit ein Maskulinum oder ein Neutrum. Letzteres hat Dyck vorgeschlagen, als Maskulinum käme τὸν λόγον in Frage, das die Gesamtdichtung des Pisides bezeichnet, während τὸ ποίημα ein bestimmtes Gedicht insinuiert, und das wäre bei dem vorliegenden Essay befremdlich, dessen Zielsetzung es ist, die beiden Dichter miteinander zu vergleichen. Das ist auch der Grund, weswegen das Wort ποίημα in dieser Schrift im Singular nicht verwendet wird. Im Plural bedeutet es natürlich das Gesamtwerk, wie dies z.B. einmal, auf Euripides bezogen, der Fall ist (Z. 79/80 τοῖς οἰκείοις ποιήμασι). Andererseits verwendet Psellos hier den Begriff λόγος in diesem Sinne häufig, z.B. bereits zu Beginn der Schrift, bezogen auf beide Dichter (Z. 6) ἐποιησάτην τὸν] αὐτὸν λόγον ...ὁμοιότατον (hier in meiner Textgestaltung[6], vgl. dazu *JÖB* 211 und 215 [hier Edition Z. 4]). Aus den genannten Gründen muss in unserer Stelle die Entscheidung für τ[ὸν λόγον fallen, worauf sich nun τούτῳ bezieht.

---

[6] Im nachhinein denke ich, dass möglicherweise statt τὸν αὐτὸν eher τὸν αὐτῶν (= Isochronismus), oder gar τὸν αὐτοῖν (vgl. ἀλλήλοιν Z. 7 Dyck und [εἴ]ṭị[ς ἀρ' αὐ]ṭọῖṿ *JÖB* 215 = Edition Z. 6) zu schreiben wäre.

Für den Rest der Lücke (Z. 103) hatte Dyck vorsichtig οὐδὲ τὰ ἐγκείμ]ενα (τούτῳ πρόσωπα) vorgeschlagen; passender wäre doch καὶ τὰ ὑποκείμ]ενα τούτῳ (scil. τῷ λόγῳ) πρόσωπα. Vgl. Z. 52 καὶ τἆλλα ὑποκ̣ρ̣ίν̣α̣σ̣θ̣αι τοῖς ὑποκειμένοις προσώποις προσήκοντα (die Rede ist von Euripides, genauer von den Teilen der Tragödie, vgl. Z. 44 πλείω τὰ μέρη τῆς τραγῳδίας), vgl. ferner den Gebrauch von ὑποκεῖσθαι, wenn auch nicht in Verbindung mit πρόσωπα, Z. 43 ἐκεῖ μὲν ὑπόκ[ειται πάθη (so meine Textgestaltung *JÖB* 205: τὸ πάθος Dyck) und Z. 40 ἔνθα πάθη ὑπό̣[κ̣ειται (= meine Ergänzung, *JÖB* 206: ὑπο[κυμαίνει] Dyck). Die volle Ergänzung der Lücke lautet somit ποικίλλει μὲν οὐδαμῶς τ[ὸν λόγον καὶ τὰ ὑποκ]είμενα τούτῳ πρόσωπα.[7]

c) Z. 104: Für die Ergänzung der Lücke von etwa zehn Buchstaben Umfang liegt bisher kein Vorschlag vor. Einen Anhaltspunkt für den Versuch einer Wiederherstellung des Textes bilden die beiden, wenn auch z.T. unsicher überlieferten Buchstaben α̣ν (bei Dyck α̣ν̣) am Ende des teilweise verlorengegangenen Satzes, von denen ich meine, dass sie zur Endsilbe eines Substantivs gehören oder auch selbst die Endsilbe eines Substantivs darstellen; ich denke etwa an das Femininum διάνοι]αν im Sinne von „das Gedachte" (vgl. auch Z. 132; darüber gleich unten). Es erschiene nur konsequent, wenn Psellos, nachdem er unmittelbar davor vom jambischen Metrum des Pisides schlechthin, sowie von den in seinem Werk insgesamt (s.o. τ[ὸν λόγον...) vorkommenden Personen gesprochen hat, jetzt sein Augenmerk eben auf das „Gedachte", den Inhalt dieses Werkes richtet. Diese Deutung legen Stellen nahe wie z.B. Z. 55/56 (von Sophokles und Aischylos): βαθύτερα τὰ νοήματα καὶ ἡ τοῦ λόγου κατασκευὴ σεμνοτέρα; vgl. auch Z. 108 (bezogen auf Pisides): νοήματα...ῥήματα. Ähnlich wie in Z. 104 ist die Situation in Z. 131/132: ὥσ[περ] δὲ ἀπὸ σφενδόνης αὐτῷ οἱ [στ]ίχοι ἅλλονται [ἅμα το]ῖς ποσὶ καὶ τῷ μέτρῳ τὸ γοργὸν (dazu s.u. S. 9) συμπεραίνοντες τὴν δ[ι]άνοιαν (der letzte Teil von Dyck so übersetzt: completing ... the thought of his poem ...); so wie hier, meine ich, dass das vermutete Substantiv διάνοιαν auch in Z. 104 das Akkusativobjekt eines nicht überlieferten Verbs ist, das davor in der Lücke gestanden haben muss; ferner liegt nahe zu vermuten, dass das fehlende Verb ein Synonym des vorangehenden (Z. 103) ποικίλλει (...οὐδαμῶς) gewesen sein muss, worauf auch das ebenfalls vorangehende Attribut (μηδὲ) ποικίλη zu κατασκευή (darüber gleich) hin-

[7] Die Ergänzung τὸν λόγον hat, wie ich im nachhinein feststelle, auch F. Tinnefeld (*BSl* 48, 1987, 220) mit Hinweis auf die Häufigkeit des Wortes in Psellos' Schrift erwogen.

weist. Ich denke an die Ergänzung κοσμεῖ. Übrigens, auf die Existenz eines Verbs an dieser Stelle weist bereits der oben erwähnte Nominativ (μηδὲ) κατασκευὴ in der Funktion eines Subjekts hin, da er anders im vorliegenden Zusammenhang nicht unterzubringen wäre. Wir hätten schließlich hier folgendermaßen zu ergänzen: μηδὲ κατασκευὴ δραματικὴ μηδὲ ποικίλη [κοσμεῖ τὴν διάνοι]ạν.

Dem Ergebnis der hier angestellten Überlegungen könnte jedoch vielleicht die Tatsache im Wege stehen, dass wir hier plötzlich einen Subjektwechsel hätten von ποιητής zu κατασκευή mitten in einer Textpartie, in der ausschließlich der Dichter das Subjekt ist. In der langen Periode Z. 100–107 (der Punkt hinter διάνοι]ạν ist durch Komma zu ersetzen) registrieren wir:

– Z. 100–103: Subjekt: der Dichter: Z. 100 ὁ δ' ἐκ Πισιδίας σοφὸς...; Z. 101 ...οὐκ ἔστιν...ἓν δὲ ζηλώσας.../...; Z. 103 πραγματευσάμενος...ποικίλλει μὲν οὐδαμῶς.../...

– Z. 104: Subjektwechsel: ...μηδὲ κατασκευὴ...κοσμεῖ...

– Z. 105: Subjekt wieder der Dichter: ῥυθμοειδῶς δὲ...συντίθησιν...; Z. 106 κατατέμνων...; Z. 107 ἀρκούμενος. (Es sei hinzugefügt, dass in der Fortsetzung des Textes bis Z. 130 als Subjekt immer der Dichter erscheint.)

In Z. 103–105 der obigen Textpartie ist zweierlei festzustellen: einerseits sind die finiten Verbformen ποικίλλει und συντίθησιν (Subjekt: der Dichter) durch die Konstruktion μὲν–δὲ eng miteinander verbunden; andererseits aber sind ποικίλλει (Subjekt: der Dichter) und das vorgeschlagene Verb κοσμεῖ (Subjekt: κατασκευὴ) durch οὐδαμῶς (ποικίλλει) – μηδὲ (κοσμεῖ) ebenfalls eng miteinander verbunden (und dadurch auch mit συντίθησιν), so dass man erwarten würde, dass alle drei Verben dasselbe Subjekt (ποιητής) haben müssten. Sollte dies so sein, müsste man einen zusätzlichen kleinen Eingriff in den Text vornehmen und die Nominative (vor κοσμεῖ) in Dative ändern: μηδὲ κατασκευῇ δραματικῇ μηδὲ ποικίλῃ [κοσμεῖ τὴν διάνοι]ạν (scil. ὁ ποιητής). Vgl. dazu Z. 21/22 (passiv ausgedrückt): ... ἡ μέντοι τραγικὴ ποίησις διαφόροις τε ῥυθμοῖς κοσμουμένη (scil. von dem Dichter).

Für μηδὲ–μηδὲ ist übrigens μὴδὲ (bis) überliefert, und das sollte beibehalten werden.

Z. 105–107: ῥυθμοειδῶς δὲ πάνυ καὶ εὐγλώττως τοὺς ἰάμβους συντίθησιν οὐ πολλοῖς /(106) μέρεσι [λεπτῶς] κατατέμνων τὸν ἴαμβον ἀλλ' ἔστιν οὗ τρισὶ μόνοις /(107) ἀρκούμενος Dyck. (Dieser Text gehört zur Textpartie, die Z. 100 mit ὁ δ' ἐκ Πισιδίας σοφός beginnt, daher gehört davor nicht ein Punkt, sondern ein Komma.) Die Ergänzung stammt von Dyck; ich

meine, was im Text darauf folgt, legt nahe, die Ergänzung mit ποδικοῖς (-οῖς per compendium in der Handschrift) zu erwägen. Das Adjektiv ποδικός ist in der Schrift des Psellos noch einmal verwendet worden (Z. 25 ποδικὴν εὐρυθμίαν)[8].

Z. 114: μήτε τῶν [αἰτ]ι̣ῶν φειδόμενος Dyck; für αἰτιῶν ist in der Handschrift (f. 203$^{v}$, lin. 23) αἰτίων überliefert: Das Alpha ist nicht klar, das (zweite) Jota aber eindeutig zu sehen, und darüber das Kompendium für ων mit Akut ( ), der natürlich zum Jota gehört. Der Genitiv Plural des Neutrums α̣[ἰτ]ίων gehört in den Text.

Z. 131/132: … οἵ [στ]ίχοι ἅλλονται [ἅμα το]ῖς ποσὶ καὶ / τῷ μέτρῳ τὸ γο̣ρ̣γὸν συμπεραίνοντες τὴν δ̣[ι]άνοιαν Dyck. τὸ γοργὸν liest West, Colonna hatte dafür τοῦ λόγου gelesen; der Unterschied erklärt sich durch das paläographische Bild: klar zu sehen ist zu Beginn το (ohne Akzent) und am Ende wohl eher γον (ohne Akzent) als γου, dazwischen sind Buchstabenspuren zu sehen, die eher auf γο hinweisen als auf λο; die aufgenommene Lesung τὸ γοργὸν bietet jedoch Schwierigkeiten, weswegen West (s. App. z. St.) an die Änderung des Akkusativs am Ende in den Genitiv τῆς διανοίας dachte, zu Recht, wie ich meine, denn τὸ γοργὸν und τὴν διάνοιαν verbindet man leicht, als (zwei!) Akkusativobjekte, mit συμπεραίνοντες. Die Konstruktion des Verbs mit doppeltem Akkusativobjekt ist nicht belegt, kann dies auch nicht sein, weil sie nicht möglich ist (vgl. dazu Kühner–Gerth I 318f.). Die beiden Akkusative andererseits durch καὶ miteinander zu verbinden (τὸ γοργὸν συμπεραίνοντες <καὶ> τὴν διάνοιαν) ergibt keinen Sinn. Im übrigen meine ich, dass τὸ γοργὸν auch als einziges Akkusativobjekt zum Partizip auch vom Sinn her („die Verse vollenden die Schnelligkeit!“) eher nicht möglich ist, schon gar nicht in Zusammenhang mit dem anstelle des zweiten Akkusativs vorgeschlagenen Genitiv τῆς διανοίας („die Verse vollenden die Schnelligkeit des Gedankens“!). Es ist hier der in den Versen formulierte „Gedanke“ selbst, der Satz, der vollendet wird. (Auf welche Art und Weise dies bewerkstelligt wird, zum ‘wie’ also, im Folgenden.) Der Akkusativ τὴν διάνοιαν als Objekt des Partizips ist mithin unantastbar. Dyck versteht τὸ γοργὸν als adverbialen Akkusativ und verweist (S. 74) in diesem Zusammenhang auf G. Böhlig, Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner mit besonderer Berücksichtigung des Michael Psellos (Berlin 1956) S. 52, doch die Beispiele mit Artikel, die dort zu finden sind, sind nicht stichhaltig. Es handelt sich

[8] Die Ergänzung Lauxtermanns (S.30) τοῦ λόγου geht von einem anderen Textverständnis aus.

hier um ein klassisches Beispiel für das, was in unseren kritischen Ausgaben (im Index Graecitatis) bezeichnet wird als *adverbialiter usurpatus accusativus adiectivi neutrius generis*, und das heißt eben Akkusativ ohne Artikel davor, z.B. ἀθϱόον = ἀθϱόως. Somit ist der Artikel auszuschließen und {τὸ} γο̣[ϱ]γὸν (= γοϱγῶς) in den Text zu setzen, womit das Stilideal der γοϱγότης angesprochen wird. Übersetzt hieße dann der entscheidende Passus: „…die Verse (springen <vorwärts> wie von einer Schleuder <abgeschossen>) und vollenden schnell (γοϱγὸν) das „Gedachte“, den Gedanken (τὴν διάνοιαν)“[9].

Z. 133–135: εἰ μὲν οὖν πϱὸς τ̣[ὴν τϱα]γικὴν [ποίησιν], φημὶ [δ]ὴ Εὐϱιπίδου, [τὰ/ Π]ισιδειακὰ μέτϱα συγκϱ̣[ίν̣]οις καὶ το̣ὺ̣ς ῥυθμούς, ἥττ[…] ἐ̣κ̣ε̣ί̣ν̣ο̣υ̣ / […ca.35…]. λέξεως κτλ. So Dyck. Zunächst zwei kleine Bemerkungen zu Z. 133: Auf grund meiner Nachkollation der Handschrift war ich (s. dazu *JÖB* 208) zur Textgestaltung am Zeilenende: [τὴν το]ῦ Εὐϱιπίδου gekommen; zusätzlich sei jetzt gesagt, dass zu Beginn von Z. 133 τϱαγι]κὴν zu schreiben ist (nur κήν ist in der Handschrift zu sehen); καὶ τοὺς ῥυθμούς fehlt bei Colonna gänzlich.

Zu Z. 134–135: Mit Sicherheit ist der Punkt hinter der großen Lücke (Z. 135) falsch, er muss ersatzlos gestrichen werden, da hier überhaupt kein Interpunktionszeichen richtig gewesen wäre: der Genitiv λέξεως gehört gewiss eng zusammen mit dem unmittelbar vorangehenden Text, den wir nicht kennen. Die bereits vorgenommenen kleineren Ergänzungen (Z. 134) sind dagegen einwandfrei; die Ergänzung der beiden anderen Lücken (hinter ἥττ und vor λέξεως) gestaltet sich allerdings schwierig, vor allem bei der zweiten wegen deren Überlänge. Doch zunächst zu dem einzigen Wort, das zwischen den beiden größeren Lücken steht: Colonna liest (?) eindeutig ἐκείνου, Dyck (vorsichtiger) ἐ̣κ̣ε̣ί̣ν̣ο̣υ̣. Die Pünktchen unter allen Buchstaben deuten schon auf eine unsichere Lesung hin. In der Tat lese ich in f. 203[v], lin. 35 (Zeilenende) eindeutig δου in der Form (in der Handschrift sehr klein geschrieben), davor sind die Buchstabenreste zweifelsohne noch als πί zu deuten (mit Akzent), und davor ist nichts mehr zu sehen. Die Ergänzung muss nun lauten: [Εὐϱι]π̣ί̣δου. Die Silbe δου ist übrigens genau so auf f. 203[r], lin. 22 (Zeilenmitte), wo der Name des Tragikers vollständig überliefert ist, geschrieben: Εὐϱιπί . (Die Wiederholung des Namens hier, nach

[9] Auf die hier erörterte textkritische Frage geht Lauxtermann, bei dem allerdings die Fragestellung auch eine andere ist (vgl. S. 27f. und 31, wo er die vorliegende Textpartie eingehend behandelt), nicht eigens ein. Er kommt dennoch zum selben Ergebnis wie oben.

Z. 133, darf nicht überraschen, sie dient sicherlich der Klarheit.) In der Lücke zwischen ἥττ und π̣ί̣δου ist Platz für etwa 6–7 Buchstaben, von denen aber schon vier, wie wir gesehen haben, der Dichtername in Anspruch nimmt; bereits aus diesem Grunde kommen die Ergänzungsvorschläge, die Dyck zur Füllung des verbleibenden Teils der Lücke im Kommentar zur Stelle (S. 74) mitteilt (ἥττων οὗτος Haslam, Wilson (vgl. auch Dyck 36): ἡττᾶ οὗτος Wilson; ἡττᾶται οὗτος Dyck?), nicht in Frage. Die beiden letzteren sind auch sprachlich zweifelhaft. (Zu Colonnas Textgestaltung s. u. S. 9, Anm. 10.)

Bei den drei Rekonstruktionsversuchen ist man davon ausgegangen, dass hier die Dichter selbst als Person (natürlich κατὰ συνεκδοχήν für ihr „Werk“) miteinander verglichen werden; deswegen steht in allen οὗτος (scil. Pisides?), das aber, wie wir gesehen haben, schon aus Raumgründen nicht möglich ist. Die Alternative dazu ist, dass hinter ἥττ das Urteil über das fällt, wovon unmittelbar davor die Rede ist: die Synkrisis bezieht sich einerseits auf die τραγικὴ ποίησις (Z. 131) des Euripides, andererseits auf die μέτρα und ῥυθμοί (= ποίησις) des Pisides. So meine ich, mit aller gebotenen Vorsicht, dass man ἥττ nicht auf die Person des Dichters (Pisides) beziehen darf, sondern dass man es auf seine μέτρα und ῥυθμοί beziehen muss, die auch unter τραγικὴ ποίησις mit verstanden werden können (vgl. dazu Z. 21/22 ἡ μέντοι τραγικὴ ποίησις διαφόροις τε ῥυθμοῖς κοσμουμένη καὶ μέτρα ποικίλα λαμβάνουσα). Diese Überlegung führt zurück zur Ergänzung (*accusativus pluralis neutr. gen.*): ἥττ[ω (scil. ταῦτα, das ohne weiteres fehlen kann; zur Form vgl. Z. 44 Dyck πλείω τὰ μέρη τῆς τραγῳδίας; ferner Nic. Chon. Hist. 1,6 van Dieten οὐκ ὀλίγα ξυλλέγων… τὰ βελτίω). Hinter ἥττω erwartet man den *genitivus comparationis*, d.h. das, womit „ταῦτα“ verglichen werden; dies kann aber nicht der entzifferte Genitiv Εὐριπίδου sein, es würden dann ungleiche `Gegenstände´ miteinander verglichen; so wird man hier einen dem ταῦτα entsprechenden Ausdruck vermuten, und dies kann hier nur `τὰ Εὐριπίδου´ (= τὰ Εὐριπίδεια scil. μέτρα καὶ ῥυθμοί sein, vgl. τὰ Πισιδειακά); so meine ich, angesichts auch der Knappheit des vorhandenen Raumes, weiterhin hier mit dem *genitivus pluralis* des Artikels dieses `Ausdrucks´, also τῶν (scil. μέτρων καὶ ῥυθμῶν) operieren und unter Auslassung des entbehrlichen τοῦ vor Εὐριπίδου damit ergänzen zu können. Der volle Text wäre nun: ἥττ[ω τῶν Εὐρι]πίδου.

Der *accusativus pluralis* ἥττω gehört nun zum Objekt (ταῦτα) des fehlenden Verbs (dazu gleich unten), das auch durch (εἰ μὲν) συγκρίνοις vorbereitet wird; der eben rekonstruierte Text ist Teil der Apodosis. Das fehlende Verb, welches auch immer dies sein mag, ist in der besproche-

nen Lücke aus Raumgründen nicht mehr unterzubringen, wohl aber in der nach Εὐριπίδου folgenden sehr langen Lücke. Ich möchte dafür die Verbform εὑρήσεις vorschlagen und sie gleich zu Beginn dieser Lücke lokalisieren[10]; vgl. dazu Z. 135 …ποτὲ μὲν εὑρήσεις τὸν αὐτὸν (*JÖB* 205: τὸν [ποιητὴν] Haslam, Dyck). Wie der Autor an dieser Stelle fortfuhr, kann man nur mutmaßen. Hier nur noch so viel: sehr gut möglich will mir scheinen, dass auf εὑρήσεις zunächst ein neuer Satz folgte, der höchstwahrscheinlich mit εἰ δὲ… (vgl. Z. 133 εἰ μὲν οὖν) begann.[11]

[10] Einige Rätsel gibt Colonnas Gestaltung des Textes von Z. 134 Dyck (εἰ μὲν οὖν) μέτρα – ἐ̣κ̣ε̣ί̣ν̣ο̣υ̣ auf; er ediert: (εἰ μὲν οὖν) μέτρα συγκρίνοις, ἧττον εὑρή[σεις] τῶν ἐκείνου. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass bei ihm καὶ τοὺς ῥυθμοὺς fehlt, sowie dass für das für Colonna sichere ἐκείνου in der Handschrift [Εὐρι]π̣ί̣δου wiederhergestellt wurde. Colonna will aber außerdem συγκρίνοις und ἧττον in der Handschrift gelesen haben (für συγκρ[ίνο]ις, nicht -[ίν]οις der Edition bzw. ἥττ… nach dem heutigen Zustand der Handschrift), was ich für nicht wahrscheinlich halte, es sei denn, er ergänzt ohne Verwendung kritischer Zeichen; doch etwa ἧττ[ον] wäre falsch ergänzt, weil ἥ- (mit Spiritus asper und Akut) überliefert ist; dann hätte Colonna hier nicht nur ergänzt, sondern auch ἥ- zu ἧ- korrigiert. Ferner las (?) Colonna zwischen ‚seinem' ἧττον für ἥττ[ω] und ‚seinem' ἐκείνου für [Εὐρι]π̣ί̣δου noch εὑρή…τῶν, ersteres ergänzt er dann richtig (s.o.). Um es gleich zu sagen: beides ist, wie wir gesehen haben, richtig, doch beides zusammen kann nicht an dieser Stelle gestanden haben, da der Raum zwischen ἥττ und π̣ί̣δου nicht dafür reicht. Es geht um eine Lücke von 6–7 Buchstaben Umfang (s. dazu oben); den größeren Teil davon beanspruchen, und zwar mit Sicherheit, (ἥττ)ω und Εὐρι(πίδου), so dass hier nur der Genitiv Plural des Artikels τῶν (ῶν compendiose) hineinpasst. Es ist somit kein Platz für εὑρήσεις da, wohl aber zu Beginn der folgenden großen Lücke (s.o.). Gleich wie alles gewesen sein mag, eines steht fest: Colonna befindet sich auf dem richtigen Weg zur Wiederherstellung des Textes: er hat ἥττ auf μέτρα und ῥυθμούς bezogen, wie das von ihm in den Text (ob gelesen oder, eher, konjiziert) aufgenommene τῶν zeigt; allerdings passt ‚sein' ἧττον (hier wohl adverbial) zu εὑρήσεις in dem vorliegenden Zusammenhang überhaupt nicht, und letzteres kann, wie bereits gezeigt, aus Raumgründen nicht vor τῶν gestanden haben.

[11] Anmerkungsweise sei zum Schluss doch noch gesagt, dass Z. 137 (Zeilenbeginn) vielleicht eher (οὐκ οἶδα, εἴ τις) ἐ[πίσταιτο] zu ergänzen wäre, falls das von Dyck vermutete Verb das richtige sein sollte, wozu ich neige.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 151–176


Alexandra Stefanidou

# Kaiserliche Klöster Alexios' I. Komnenos auf Inseln des byzantinischen Reiches

Der dem Mönchtum gemäße Ort ist die Wüste, ein Ort des Schweigens und der Kontemplation, der Abkehr von der Welt, aber auch des Ringens mit dem Satan. An die Stelle der Wüste können auch Inseln im Meer treten[1]. So gab es auf Inseln oder in entlegenen Gebirgsgegenden gegründete Klöster, deren abgeschiedene Lage absichtsvoll gewählt war, um Freiheit von den Versuchungen der Stadt und den Bindungen an Familie und Freunde zu gewährleisten[2]. Ein Leben, das den Härten des Klimas und den unberechenbaren Gewalten der Natur standzuhalten hatte, wurde als heiligmäßig angesehen[3].

Im vorliegenden Beitrag werden drei Inseln behandelt, deren geographische Bedingungen sie als „Klosterland" in dem eben kurz skizzierten Sinn erscheinen lassen; es sind dies:

Patmos, das bei einer Landschätzung Ende des 11. Jahrhunderts lediglich eine landwirtschaftliche Nutzfläche von 3860 Modioi hat und im übrigen als gebirgig, steinig und unwegsam bezeichnet wird[4];

Amorgos, dessen Lage und schmale gebirgige Formation die Verbindungen nach außen wie auch im Inneren der Insel selbst erschwert[5], kennzeichnend ist weiters die geomorphologische Gliederung in ein Unterland im Südwesten und ein Oberland im Nordosten der Insel[6];

---

[1] J. Koder, Το Βυζάντιο ως χώρος. Εισαγωγή στην Ιστορική Γεωγραφία της Ανατολικής Μεσογείου στη Βυζαντινή εποχή. Thessalonike 2005, 151–153.

[2] A.M. Talbot, The Byzantine Family and the Monastery. *DOP* 44 (1990) 129.

[3] P. Morris, Monasteries and their Patrons in the tenth and eleventh centuries. *BF* 10 (1985) 187–188.

[4] E. Malamut, Les îles de l' Empire Byzantin, II. Paris 1988, 398.

[5] G. Saint-guillain, Amorgos au XIV$^{e}$ siècle. *BZ* 94 (2001) 62.

[6] Saint-guillain, Amorgos 83 und M. Kumanude, Για ένα κομμάτι γης. Η διαμάχη Σανούδων-Γκίζη για το νησί της Αμοργού (14$^{ος}$ αι.). *Θησαυρίσματα* 29 (1999) 67.




*Karte 1*

schließlich das ebenfalls gebirgige Zypern, über das Eustathios bemerkt, dass es keine weiter östlich gelegene Insel als diese gebe[7]. Auf diesen drei Inseln sind drei aus Stiftungen Kaiser Alexios' I. Komnenos stammende Klöster lokalisiert, und zwar auf Patmos das Kloster des Ioannes Theologos, auf Amorgos das der Panagia Chozobiotissa und auf Zypern das Kloster der Panagia von Kykkos (Kt. 1).

Im Folgenden soll in einer vergleichenden Betrachtung der Quellen und des materiellen Bestandes nach den zwischen diesen Klöstern bestehenden Ähnlichkeiten gefragt werden. Thematisiert werden dabei im Einzelnen: 1. der landschaftliche Umraum und die Lage der Klöster; 2. Alexios Komnenos als Stifter und die Gründer der Klöster; 3. die Ausweitung des Einflussbereichs der Klöster und das Anwachsen ihrer Wirtschaftskraft durch den Erwerb von Metochien; 4. der Ausbau von im Klosterbesitz befindlichen Handelsflotten und allgemein die Beziehung zum Meer; 5. die wundertätige Kraft der Reliquien und Ikonen der Klöster; 6. die Klöster im Licht späterer Zeugnisse; 7. mögliche Beziehungen zwischen den Klöstern und ihre Verbindungen zum östlichen Mittelmeerraum.

[7] Eustathios, ed. K. Müller, Geographi Graeci Minores, II. Hildesheim 1965, 312–313 und E. Malamut, Les îles de l' Empire Byzantin, I. Paris 1988, 36.

Die Förderung, die Alexios Komnenos und seine Familie einer Reihe von Klostergründern zuteil werden ließ, ist in der byzantinischen Geschichte ohne Beispiel[8]. Der Kaiser nahm aktiven Anteil am Wirken der „heiligen Männer" und gewährte ihnen seine Unterstützung, so dem Hosios Meletios in Böotien[9], dem Hosios Christodulos auf Patmos, Kyrillos Phileotes in Thrakien und dem Bischof Manuel von Strumitsa in Makedonien, während in Konstantinopel Ioannes, der Wiederbegründer des Prodromos-Klosters in Pera, die Protektion des Kaisers und seiner Gattin Eirene Dukaina genoss. Die Initiative für diese Betätigung ging dabei von Anna Dalassene aus, der Mutter des Alexios, die schon vor dessen Thronbesteigung eine große Gönnerin der Mönche und heiligmäßigen Männer war[10]. Anna Dalassene war sehr fromm. Sie sorgte dafür, dass ihr Sohn auf seinen Feldzügen von einem Mönch begleitet wurde, der ihm als Beichtvater und geistlicher Ratgeber zur Seite stand[11]. Alexios konnte sich daher auf die Loyalität der Mönche in der Hauptstadt verlassen, selbst wenn sein Verhältnis zur offiziellen Kirche gespannt war[12]. Anna Dalassene gründete das Kloster des Christos Pantepoptes. Dorthin zog sie sich zurück und starb, und dort wurde sie vermutlich auch begraben[13].

## *Das Johannes Theologos-Kloster auf Patmos*

Gemäß dem Chrysobullon, das 1088 von Kaiser Alexios I. Komnenos erlassen wurde, war der aus Nikaia stammende Mönch Christodulos der Gründer des Theologos-Klosters[14]. Zu diesem Zweck schenkte ihm der Kaiser die Insel Patmos[15].

---

8 M. Angold, Comnenian piety and Comnenian settlement, in: Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge 1995, 275.

9 P. Armstrong und A. Kirby, Text and stone: Evergetis, Christodoulos and Meletios, in: The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism. Belfast 1994, 152–153.

10 Angold, Comnenian piety and Comnenian settlement 275.

11 M. Angold, Alexius Comnenus and the church, in: Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge 1995, 45.

12 Angold, Alexius Comnenus and the church 45.

13 M. Angold, Comnenian patronage, in: Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge 1995, 274.

14 E. Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα της Μονής Πάτμου, Α' – Αυτοκρατορικά. Athen 1980, *3 und 55, Nr. 6.

15 P. Krikres, Τα μετόχια της Μονής Πάτμου. Athen 2000, 76 und *MM* VI (1890), 64–65, Nr. XIX.

In seinem Mönchsleben, das er in einem nicht näher bestimmten Kloster auf dem Olympos in Bithynien antrat, hat Christodulos drei Arten der mönchischen Existenz nachvollzogen: das Eremitendasein, die Laura und das Koinobion[16]. Die Hypotyposis, das Testament und der Kodizill des Hosios Christodulos dokumentieren seinen Lebensweg. Sie bilden eine Einheit von hagiologischen Texten und sind die Grundlage für die Lebensführung der Mönche im Theologos-Kloster[17].

Dementsprechend war sein Leben vor allem mit zwei Klöstern verbunden, mit dem Paulus-Kloster von Stylos im Latros-Gebirge[18] in Kleinasien[19] und mit dem Theologos-Kloster auf Patmos.

Um das Jahr 1079 verließ Christodulos das Kloster im Latros wegen der Unsicherheit, die durch den seldschukischen Emir Tzachas dort hervorgerufen wurde, und ging höchstwahrscheinlich nach Konstantinopel[20]. Eine kurze Zeit hielt er sich in Strobilos[21] auf, einer Stadt in Kleinasien, die im Jahr 1103 von den Türken zerstört wurde. Über das Kloster, das Arsenios Skenures dem Hosios Christodulos übergab, gibt es keine Bezeugung[22].

---

[16] H.M. Biedermann, Mönch, Mönchtum. *LexMA* VI (2003) 733–738; H.M. Biedermann, Laura, Lavra. *LexMA* V (2003) 1757; K.S. Frank, Koinobiten. *LexMA* V (2003) 1250; K.S. Frank, Eremitentum, mittelalterliches. *LexMA* III (2003) 2129.

[17] M. Hinterberger, Autobiographische Traditionen in Byzanz. Wien 1999, 185–186: Der erste Text ist vom 8. März 1091 datiert, der zweite vom 10. März 1093 und der dritte vom 15. März 1093.

[18] A.G.K. Sabbides, Προβλήματα σχετικά με τις μουσουλμανικές επιδρομές στη Σάμο κατά τον Μεσαίωνα (7ος–11ος αιώνας), in: Πρακτικά Συνεδρίου, Η Σάμος από τα βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα, I. Athen 1998, 157–158; P. Bokotopulos, Λάτρος. *EEBS* 35 (1966–67) 77–82; Malamut, Les îles, I 280, A. 67, 313–14, A. 97; Malamut, Les îles, II 501, A. 140; I. Papales, Η Εκκλησία της Σάμου, Από της ιδρύσεως αυτής μέχρι σήμερον. Samos 1967, 106; U. Peschlow, Latmos. *RbK* 5 (1995) 651–716.

[19] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα *21; O. Kresten, Das Kloster des Heiligen Paulos am Berge Latros oder vom Berge Latros. *JÖB* 50 (2000) 195, A. 46.

[20] Armstrong – Kirby, Text and stone 148–149.

[21] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 21, Nr. 2; I. Sakellion, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη ἤτοι Ἀναγραφὴ τῶν ἐν τῇ Βιβλιοθήκῃ τῆς κατὰ τὴν νῆσον Πάτμον γεραρᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου τεθαυρισμένων χειρογράφων τευχῶν. Athen 1890, 44; W. Tomaschek, Historische Topographie: Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter. Wien 1891, 38–39; K. Amantos, Στρόβιλος. *Ελληνικά* 11 (1939) 292; D. Zakythenos, Μελέται περὶ τῆς διοικητικῆς διαιρέσεως καὶ τῆς ἐπαρχιακῆς διοικήσεως εν τῷ βυζαντινῷ κράτει. *EEBS* 17 (1941) 263; 25 (1955) 146, 148–149; M. Nystazopulu–pelekidu, Έγγραφα βυζαντινά Πάτμου - Β' Δημοσίων Λειτουργών. Athen 1980, 67, Nr. 52 und 204, Nr. 70.

[22] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα *28–*29 und 21.

Vor März des Jahres 1080 traf Christodulos auf Kos ein und gründete dort das Kloster zur Muttergottes von Kastrianon auf dem Berg Pylion[23]. Im Chrysobullon des Kaisers Alexios I. Komnenos aus dem Jahr 1085 wurden Christodulos zwei Orte auf Kos zugesprochen, Kastelon oder Kastrianon und Pyli[24]. Im Jahr 1087 schenkte der Kaiser dem Mönch Christodulos und dem Kloster der Muttergottes von Kastrianon auf Kos (Kt. 1) die Insel Leipsoi sowie die *proasteia* Parthenion[25] und Temenia[26] und die Hälfte der Festung[27] Pantelion[28] auf Leros. Die Schenkung wurde im selben Jahr von der Kaiserinmutter Anna Dalassene[29] wiederbestätigt[30]. In der Schenkung wurde die Insel Pharmakos ergänzt[31]. Außer Leipsoi und den genannten Orten auf Leros umfasste die Schenkung des Kaisers die kleinen Inseln Arkioi oder Narkioi[32] und Chiliomodi (Kt. 1)[33]. Im Übergabeprotokoll des Generals und Gouverneurs (προνοητής) von Samos, Eustathios Charsianites, werden 1089 die Vororte Temenia und Parthenion wieder erwähnt[34]. Auch endet dieselbe Urkunde mit der Übergabe der gesamten Festung Pantelion an Christodulos, wiederum auf kaiserliche Anordnung, und zwar der Mutter Alexios' I. Komnenos, Anna Dalassene[35]. In seinem Kodizill schreibt

---

[23] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα *29–*30 und *MM* VI (1890), 24, Nr. VII.

[24] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα *28–*29 und 21.
Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 31, Nr. 4.

[25] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 52, Nr. 5: Parthenion liegt im nördlichen Teil der Insel, im gleichnamigen Dorf.

[26] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 52, Nr. 5: Temenia befindet sich im südwestlichen Teil von Leros, im gleichnamigen Dorf.

[27] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 52–53, Nr. 5: Sie liegt im östlichen Teil der Insel, in der Nähe des Dorfes Panteli und nordöstlich von Temenia.

[28] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 45, Nr. 5.

[29] B. Hill, Alexios I and the imperial women, in: Alexios I Komnenos. Belfast 1994, 49–51: Auch das Kloster Docheiariu wurde von Anna Dalassene mit Schenkungen bedacht.

[30] Krikres, Τα μετόχια 77; *MM* VI (1890), 32–33, Nr. XI; Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 331, 333, Nr. 47.

[31] Tomaschek, Historische Topographie 21, 39: Heute wird sie Pharmakusa genannt.

[32] Wiegand [Delehaye], Milet, III, I. Der Latmos. Berlin 1913, 22: Arkioi, Akrite, Arkites liegt gegenüber Milet.

[33] Krikres, Τα μετόχια 79.

[34] M. Nystazopulu–Pelekidu, Έγγραφα βυζαντινά Πάτμου – Β' Δημοσίων Λειτουργών. Athen 1980, 46, 52, 56, Nr. 52.

[35] Nystazopulu–Pelekidu, Έγγραφα βυζαντινά 58, Nr. 52; H.E.Kollias, Ιστορικές πληροφορίες από το Αρχείο της Μονής Πάτμου για τη μεσαιωνική Λέρο, in: Ιωνίας Άκρον. Λέρος. Τόμος αφιερωμένος στη μνήμη του Διον. Οικονομόπουλου (1830–1890). Athen

Christodulos 1093, dass er eine Burg in Pyli[36] errichtet habe, und erwähnt das Gebiet Peripatos als Metochion des Klosters zur Muttergottes von Kastrianon[37].

Um das Jahr 1087 ging Christodulos nach Konstantinopel und schlug dem Kaiser vor, ihm im Tausch gegen seinen Besitz auf Kos Patmos zu überlassen[38]. Der Kaiser schlug ihm vor, auf den Berg Kellia oder nach Zagora in Thessalien zu gehen, aber Christodulos akzeptierte den Vorschlag nicht, da die Mönche dort in Idiorrhythmie lebten[39]. Bemerkenswert im selben Text ist die Beschreibung der Insel Patmos. Das äußerste Ende war vereinsamt, ruhig war der Aufenthalt, und die Landung feindlicher Schiffe war unmöglich[40]. Auch im Chrysobullon von 1088 wurden die Gründe angeführt, die Christodulos veranlasst hatten, Patmos zu wählen: erstens, weil sie die Insel der Apokalypse ist, und zweitens, weil sie verödet und isoliert war[41].

Aber Christodulos fand sich auf Patmos in einer schwierigen Lage, wie er in seinem Kodizill schreibt. Die Insel wurde von den seldschukischen Korsaren heimgesucht, und die Mönche verließen ihn aus Angst[42]. Auch eine kurze Passage am Ende des Enkomions des Athanasios von Antiocheia könnte eine Anspielung auf das Murren der Mönche sein, als sie Patmos zum ersten Mal betraten und sich das Leben dort als äußerst beschwerlich erwies, auf ihren Ungehorsam gegenüber Christodulos und die Spaltung in zwei Parteien. In wunderbarer Weise sagt Christodulos den Bau des Klosters und die Kultivierung des trockenen Landes voraus, während ein Kappadokier aus seinem Gefolge angesichts so großen Optimismus spöttisch und verbittert folgende

---

1993, 84; A. Stefanidu, Κάστρο Παντελίου, in: Ενετοί και Ιωαννίτες Ιππότες, Δίκτυα Οχυρωματικής Αρχιτεκτονικής. Athen 2001, 250–252.

[36] A. Stefanidu, Κάστρο Πυλίου, in: Ενετοί και Ιωαννίτες Ιππότες, Δίκτυα Οχυρωματικής Αρχιτεκτονικής. Athen 2001, 235–236.

[37] H.E. Kollias, Οικισμοί, κάστρα και μοναστήρια της μεσαιωνικής Κω, Ιστορία – Τέχνη – Αρχαιολογία της Κω, in: Α' Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο, Κως, 2–4 Μαΐου 1997. Athen 2001, 302.

[38] Malamut, Les îles, II, 415.

[39] E. Branuse, Τα αγιολογικά κείμενα του οσίου ιδρυτού της εν Πάτμῳ Μονής. Athen 1966, 128, 136.

[40] *MM* VI (1890), 64, Nr. XIX.

[41] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 59, Nr. 6.

[42] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα *38; *MM* VI (1890), 88, Nr. XX: Διὰ τὸ εἶναι τοιοῦτον νησίον, ἡ Πάτμος ἄοικον, κουρσευόμενον παρά τε τῶν Ἀγαρηνῶν, τῶν κουρσαρίων καὶ τῶν Τούρκων καὶ παρὰ πάντων αἰχμαλωτίζεσθαι, δεδιότες οἱ μοναχοί, οὓς εἶχον ἀπέφυγον ἀπ' ἐμοῦ μὴ πεισθέντες κατοικῆσαι ἐν τῇ Πάτμῳ, καταλιπόντες με μόνον.

Worte spricht: Wie lange…plagst du uns noch und lässt uns auf unfruchtbaren Steinen warten und kündigst Dinge an, die nie eintreten werden, und betrügst uns mit leeren Versprechungen?[43]

In seinem Kodizill bittet Christodulos den Kaiser, das Kloster von Kastrianon mit seinen Metochien wieder dem Kloster von Patmos zu übergeben. Das Kloster von Kastrianon wird in dem gefälschten Chrysobullon von 1086 als Besitz des Klosters von Patmos angeführt; die Fälschung ist jedoch unmittelbar nach 1453 zu datieren[44].

Auf Kalymnos besaß das Theologos-Kloster das Metochion von Kera oder auch Mariä Himmelfahrt im Ort Argos (Kt. 1). Nach G. Smyrnakes wurde die Kirche von Christodulos gegründet[45]. Neben dieser Kirche gab es drei Kapellen: des Hosios Christodulos, der heiligen Apostel und des heiligen Johannes Theologos[46].

Ein Angriff der Türken auf Patmos im Jahr 1093 zwang Christodulos, die Insel zu verlassen. In seinem Testament erwähnt er, dass der von ihm begonnene und nach Kräften vorangetriebene Bau der Klosterburg aufgrund dieses Angriffs und seines Weggangs von Patmos unvollendet liegen blieb.[47].

Er übersiedelte nach Euripos auf Euböa. Dort schrieb er im gleichen Jahr sein Testament[48]. Das Datum seines Todes kann nicht genau bestimmt werden, doch kann man es nach dem 15. März 1093, dem Datum des Testaments, ansetzen. Das Kodizill endet mit dem Wunsch des Christodulos, sein Leichnam könne nach Patmos überführt werden[49]. Die Re-

---

[43] Hinterberger, Autobiographische Traditionen 254; K. Boines, Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου τοῦ θαυματουργοῦ, ἔκδοσις τρίτη, προσετέθησαν ἡ ὑποτύπωσις αὐτοῦ, ὁ ἐν πλάτει βίος, δύο ἐγκώμια καὶ διήγησις θαύματος αὐτοῦ. Athen 1884, 161: Μέχρι τίνος ... κατατρύχεις ἡμᾶς, πέτραις ἀγόνοις παραμένειν παρασκευάζων καὶ τὰ μὴ πάντως ἐσόμενα προκαταγγέλλων καὶ κεναῖς δελεάζειν ἐθέλων ταῖς ὑποσχέσεσι;

[44] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 163–164, Nr. A; Kollias, Οικισμοί, κάστρα και μοναστήρια 294.

[45] G. Smyrnakes, Η μυστηριοφύλαξ νήσος Ιωάννου του Θεολόγου η καλούμενη Πάτμος. Patmos 1935 (handschriftliche Überlieferung in der Bibliothek des Theologos-Klosters), 1001.

[46] Krikres, Τα μετόχια 70–71.

[47] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα *49; *MM* VI (1890), 81, Nr. XX: Ἐναρξάμενος καστέλλιον ἀνεβίβασα τοῦτο ὅσον ἠδυνήθην, καταλείψας τοῦτο ἀτελές, διὰ τὸ ἀποχωρῆσαι με τῶν ἐκεῖσε ὡς ἀπὸ τῆς γενομένης ἐπιδρομῆς τῶν ἀθέων Τούρκων εἰς τὰς τοιαύτας νήσους.

[48] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα *51.

[49] Branuse, Τα αγιολογικά κείμενα 34: Τὸ δὲ ταπεινόν μου λείψανον ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ μοναχοὶ οἱ συγκοπιάσαντες μετ' ἐμοῦ τοῦ μετατιθέναι ἐν τῇ μονῇ, ἔνθα ὁ θεὸς εὐοδώσοι γενέσθαι.

liquien des Hosios, so schreibt der Verfasser der Vita des Christodulos, Ioannes von Rhodos, „liegen jetzt vollkommen und wohlbehalten neben der Kirche des Apostels und sie bringen Wunder hervor“[50]. Im Testament des Christodulos werden Leipsoi und die Vororte Temenia und Partheni-on auf Leros als Metochien des Theologos-Klosters erwähnt[51]. In seinem Kodizill erwähnt er die Metochien des Theologos-Klosters in Pyli mit dem Kloster der Gottesmutter von Kastrianon auf Kos, die Vororte Peripatos[52], Kaballurion, Anabasidion[53] und Kardiasmenus (Kt. 1)[54].

Das Theologos-Kloster von Patmos verfügte seit den ersten Jahren nach seiner Gründung über Schiffe[55], um seinen Grundbedarf zu decken[56] und zur Kommunikation nach außen[57]. Bereits im April 1088, d.h. im selben Monat, da das Chrysobullon zur Gründung erlassen wurde und vor der offiziellen Übergabe der Insel an Christodulos, gewährte Kaiser Alexios I. Komnenos Steuerfreiheit für ein Schiff mit einem Fassungsvermögen von 500 Modioi (8,50 $m^3$), das das Kloster bauen würde[58]. Wenig später, 1093, wird im Testament des Christodulos angeführt, dass das Kloster schon über vier Schiffe verfügte[59]. Die Schiffe

---

[50] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα *57–*58.

[51] Krikres, Τα μετόχια 60; *MM* VI (1890), 81–82, Nr. XX.

[52] M.E. Skandalides,Τοπωνυμικά και ονοματικά της νήσου Κω. Kos 2002, 9: Es ist eine Gegend von Pyli.

[53] Skandalides,Τοπωνυμικά 86: Sie können nicht identifiziert werden.

[54] *MM* VI (1890), 88, Nr. XX; Skandalides,Τοπωνυμικά 93: Es wurde mit dem Dorf Kardamaina identifiziert.

[55] Nystazopulu-Pelekidu, Έγγραφα βυζαντινά 126, Nr. 59; M. Angold, Commercial interests, in: Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge 1995, 314–315: Die Klöster auf dem Athos besaßen schon seit dem 10. Jahrhundert Handelsschiffe. Im 11. Jahrhundert hatte das Laura-Kloster Privileg für sieben Schiffe von insgesamt 160000 Modioi Fassungsvermögen. 1102 schränkte Alexios I. Komnenos das Privileg auf vier Schiffe von jeweils 1500 Modioi ein. Das Kloster Chilandar erhielt von Alexios III. Angelos Steuerfreiheit für ein Schiff von 1000 Modioi, das von der Maritsa bei Thessalonike aus die nördliche Ägäis befuhr.

[56] M. Nystazopulu-Pelekidu,Τα πλοία της Μονής Πάτμου (11ος–13ος αιώνας), in Πρακτικά Ι. Μονή Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου. 800 χρόνια ιστορικής μαρτυρίας (1088–1988), Πάτμος, 22–24 Σεπτεμβρίου 1988. Athen 1989, 109; Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα 72, Nr. 7, 81, Nr. 8: ὡς ἂν τὰ χρειώδη τοῖς μοναχοῖς διακομίζηται, *MM* VI (1890), 232, Nr. XCVI: διὰ πλοιαρίων ἀναζητεῖν τὰ τῆς μονῆς χρειώδη καὶ ἐξαρκεῖν εἰς αὐτὰ ταύτην.

[57] Nystazopulu–Pelekidu, Τα πλοία 110: Die Schiffe des Theologos-Klosters hatten Kontakte mit Hellespontos, Konstantinopel, Euböa und Kreta und später mit der westlichen Küste von Kleinasien.

[58] Nystazopulu–Pelekidu, Τα πλοία 93.

[59] Nystazopulu–Pelekidu, Τα πλοία 93–94.

reisten in die in Palatia, Trafos und Mandragurio gelegenen Metochien des Theologos-Klosters und über den ganzen Mäander steuerfrei[60].

Ende des 12. Jahrhunderts erhielt die Verehrung des Hosios Christodulos durch den Abt Arsenios von Patmos neuen Auftrieb. Auf diesen Abt ist offenbar die Renovierung der Grabkapelle des Christodulos zurückzuführen. Von der Verehrung des Heiligen und den von ihm gewirkten Wundern berichten Texte, die nach seinem Tod geschrieben wurden.

In einer unveröffentlichten anonymen Vita des Christodulos aus dem späten 12. Jahrhundert wird erzählt, dass einst die sizilische Flotte die Gebeine des Heiligen nach Sizilien entführen wollte. Da habe der Heilige einen Sturm kommen lassen und damit die Entführer zur Rückgabe seiner Gebeine an das Kloster von Patmos gezwungen. Ein andermal seien Lateiner nach Patmos gekommen, um den Heiligen anzubeten. Einer von ihnen habe mit den Zähnen ein Stück vom Finger des Heiligen abgebrochen. Daraufhin hätten sich heftige Winde erhoben, so dass der Lateiner die gestohlene Reliquie wieder herausgeben musste[61].

Auf der Vita beruht das zwischen 1143 und 1156 zum Fest der Überführung der Reliquien des Christodulos verfasste Enkomion des Athanasios, des nachmaligen (1156–1170) Patriarchen von Antiocheia. In diesem Enkomion, das noch in die Zeit des Athanasios als Mönch im Kloster von Patmos fällt[62], werden die von dem Heiligen zu Lebzeiten gewirkten Wunder angeführt.

Theodosios Byzantios (Gudeles) verfaßte im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts ein Enkomion samt διήγησις τῶν θαυμάτων (Erzählung über die Wunder) des Heiligen[63]. Darin wird der Raub der Reliquien des Hosios Christodulos durch den sizilischen Admiral Margarites geschildert, der im Jahr 1187 mit seiner Flotte in der Ägäis kreuzte, den Mönchen Geld für die wundertätigen Reliquien anbot, von diesen jedoch abgewiesen wurde und die Reliquien mit Gewalt an sich brachte. Nach der Abfahrt geraten die Schiffe der Normannen in einen von dem Heiligen gesandten Sturm, laufen am Strand von Patmos auf Grund, und die Mönche holen die Gebeine des Heiligen zurück. Da aber einer von den Normannen ein Gewandstück des Heiligen zurückbehalten hat, straft sie der Heilige abermals, so dass sie dem Kloster auch dieses zu-

---

[60] *MM* VI (1890), 226, Nr. XCIV.
[61] Branuse, Βυζαντινά Έγγραφα *13.
[62] Hinterberger, Autobiographische Traditionen 253.
[63] Hinterberger, Autobiographische Traditionen 253.

rückgeben müssen[64]. Als vier Jahre später Philipp August, König von Frankreich, krank aus dem dritten Kreuzzug heimkehrte, erschien er im Kloster mit einem Geschenk von 30 Goldmünzen und bat um Reliquien des Heiligen, die er mit sich nehmen wollte. Einer seiner Gesandten brach einen Finger des Heiligen ab. Bei der Abreise des Königs erhob sich jedoch ein Sturm, der ihn zur Umkehr nach Patmos und zur Rückgabe der Reliquie nötigte[65].

### *Die Panagia Chozobiotissa auf Amorgos*

Wird in den auf das Theologos-Kloster von Patmos bezüglichen Texten die Wunderkraft von Reliquien, hier des Hosios Christodulos, hervorgehoben, so ist es im Falle der beiden anderen Klöster die wundertätige Kraft von Ikonen.

Die Ikone[66] der Panagia Chozobiotissa[67] kam nach mündlicher Überlieferung zur Zeit des Bilderstreites[68] auf wunderbare Weise nach Amor-

[64] Branuse, Βυζαντινά Ἐγγραφα *69.

[65] M. Angold, The monastery of St. John the Theologian at Patmos, in: Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge 1995, 369. K. Boines, Ακολουθία 204: τριάκοντα χρυσίνους σαρακηνικούς.

[66] J. Prolović, Das Mandylion. Das „wahre Bild“ Christi und seine Darstellung in der byzantinischen Kunst. Legenden über seine Entstehung und Vervielfältigung. Ikonologie, Ikonographie und Symbolik (Habilitationschrift). Wien 2003, 89: Jede Kirche, die dem „wahren Bild“ der Gottesmutter geweiht war, wurde mit einer Ikone ausgestattet, wobei die Behauptung aufgestellt wurde, sie sei echt. Von dort wurde ihr Kult dann weiter verbreitet.

[67] P.I. Bokotopulos, Οι δεσποτικές εικόνες της Μονής Χοζοβιωτίσσης, in: Φως Κυκλαδικόν. Μνήμη Νικολάου Ζαφειροπούλου. Athen 1999, 361, 364–365 ; L. Hadermann-Misguich, Pelagonitissa et Kardiotissa: Variantes extrêmes du type Vierge de Tendresse. *Byz* 53 (1983) 9–16; Chr. Mpaltogianne, Εικόνες. Μήτηρ Θεού. Athen 1994, 105: Die Ikone trägt eine silberne Verkleidung, nur die Gesichter sind sichtbar und wurden nicht restauriert. Obwohl sie nach der Tradition die älteste Ikone des Klosters ist, legen die harte Gestaltung und die wenigen intensiven Lichter die Datierung im 16. oder am Anfang des 17. Jahrhunderts nahe. Die Ikone gehört einer Version des ikonographischen Typus der Gottesmutter Glykophilusa an und wird als Kardiotissa bezeichnet. Die Gottesmutter ist bis zur Mitte dargestellt und nach rechts dem Zuschauer zugewandt; sie hält vor ihrer Brust Christus, der seine Hände zu ihrem Kopf hebt, und neigt sich ihm zu. Die bis heute bekannten Beispiele der Kardiotissa wurden in die Zeit zwischen dem 15. und dem 17. Jahrhundert datiert. Nach der Meinung von L. Hadermann-Misguich entstand der Typus der Kardiotissa in der Zeit der Komnenen. Ab dem Ende des 11. Jahrhunderts treten die ikonographischen Typen der Gottesmutter Glykophilusa vermehrt auf.

[68] Malamut, Les îles, II 540.

gos[69], wobei als Zwischenstation die Insel Zypern genannt wird. Der 1717 von dem französischen Reisenden P. Tournefort aufgezeichneten Version zufolge erzählten die Mönche von Amorgos, dass das Kloster anlässlich der Auffindung der hölzernen wundertätigen Ikone der Panagia[70] gegründet worden sei, die sie in ihrer Kirche als ehrwürdige Reliquie bewahren. Diese Ikone sei auf Zypern entweiht und in zwei Teile zerbrochen, vom Meer davongetragen und vor dem Felsen des Klosters von Amorgos angetrieben worden, wo die beiden Teile sich wieder zusammengefügt hätten. Die Ikone habe schon viele Wunder bewirkt und bewirke sie noch[71].

Die alte, stets lebendig gebliebene mündliche Überlieferung verbindet den Beinamen Chozobiotissa mit dem Herkunftsort der Ikone, Chozoba oder Chozobo, heute Choziba in Wadi Qilt bei Jericho im Heiligen Land, wo es nach Ausweis byzantinischer Schriftquellen seit frühchristlicher Zeit bedeutende Klöster gab[72]. Das Kloster von Choziba ist heute unter dem Namen des heiligen Georgios bekannt[73]. Es liegt 5 km westlich von Jericho und ist ein typisches Beispiel für ein auf Felsen errichtetes koinobitisches Kloster. Nach Antonios von Choziba bestand an diesem Ort ursprünglich eine Einsiedelei, in der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts fünf syrische Mönche lebten. Später wurde dort ein Koinobion erbaut mit einer Gemeinschaft von Eremiten, die in den Κελλία τῆς Χοζιβά lebten, wie es in den Quellen heißt. Diese „Zellen" liegen zwei Kilometer vom Kloster entfernt. Der Hauptbau des Klosters wurde offenbar von Ioannes Chozobites angelegt, der im späten

---

69 A.P. Kazhdan – A.M. Talbot, Women and Iconoclasm. *BZ* 85 (1991–92) 401: Die Verehrung der Muttergottes verstärkte sich im byzantinischen Reich im späten 6. und frühen 7. Jahrhundert, wie aus der Zunahme der marianischen Hymnendichtung, der diesbezüglichen liturgischen Feste und Ikonen sowie aus der Auffassung der Theotokos als Schutzpatronin von Konstantinopel ersichtlich wird.

70 H. Maguire, The Mosaics of Nea Moni: An Imperial Reading. *DOP* 46 (1992) 207: Auch das Kloster Nea Mone auf Chios hatte eine wundertätige Ikone.

71 L. Maragku, Μονή Παναγίας της Χοζοβιώτισσας, Αμοργός. Athen 1991, 20.

72 L. Maragku , Αμοργίς I – Η Μινώα. Η πόλις, ο λιμήν και η μείζων περιφέρεια. Athen 2002, 83.

73 Y. Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period. New Haven–London 1992, 100, 243–244: Die Benennung geht auf den Ruhm des aus Zypern stammenden Georgios Chozobites zurück, der Ende 6./Anfang 7. Jahrhundert als Mönch im Kloster von Choziba lebte und als Heiliger verehrt wurde. Zu seinen Wundern gehört u.a., dass ein von ihm gesegnetes Ölgefäß drei Wochen lang nicht leer wurde; I.K. Bogiatzides, Αμοργός. Ιστορικαί έρευναι περί της νήσου. Athen 1918, 22.

5. Jahrhundert in das Kloster eintrat[74]. Es handelt sich um ein Kloster, das vom klassischen Grundriss der gegründeten koinobitischen Klöster abweicht[75]. Bei der Beschreibung des „schroffen Ortes“ in der Wüste von Choziba, wie sie in der Ἔκφρασις τῶν Ἁγίων Τόπων des Ioannes Phokas (12. Jahrhundert) und dem Βίος τοῦ Γεωργίου τοῦ Κυπρίου τοῦ ἐν τῇ Χοζιβά gegeben wird, tritt einem unwillkürlich das Bild des Klosters von Amorgos vor Augen[76].

Die für das Kloster der Chozobiotissa gewählte Stelle liegt in einer Reihe von hohen Felsklippen, die steil zum Meer abfallen. Das Kloster ist nur über einen schmalen Pfad entlang des Ufers erreichbar. Die Kirche und die Klosterzellen sind in den Fels gehauen, nur die Außenmauer des Klosters ist gebaut[77]. Hier und da gibt es kleine Felshöhlen, in denen an fast unzugänglichen Stellen Eremiten hausten. Das Kloster ist Mariä Tempelgang geweiht[78].

Von der unruhigen Zeit zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert legt die Errichtung von Kirchen in unwegsamen, abgelegenen Gegenden der Insel oder an vom Meer nicht einsehbaren Stellen Zeugnis ab, so die Kirche des Ioannes Theologos auf dem einst dicht bewaldeten Krukelos bei Aigiale und die kleinen Kirchen der Verkündigung und der Hagioi Anargyroi bei Katapola[79].

Über die Gründung des Klosters der Panagia Chozobiotissa gibt es verschiedene Berichte, die hauptsächlich auf mündlicher Überlieferung beruhen und widersprüchlich sind. Als konkret greifbares Element bleibt dabei nur der Name Chozobiotissa und die dem Kloster von Choziba ähnliche Anlage des Klosters von Amorgos auf schroffem Fels[80].

Dem Bericht des Jesuiten Jean Richard aus dem Jahre 1657 zufolge zeigten die damals nur wenigen Mönche des Klosters die Stelle, an der der Gründer des Klosters den Bau begonnen habe und die ihm vor sechshundert Jahren von einem Engel gewiesen worden sei[81]. Die 1717 von Pitton de Tournefort aufgezeichnete Version, die an die wunder-

---

74 Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries 20.

75 Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries 65, 37–38.

76 Maragku, Μονή Παναγίας της Χοζοβιώτισσας 23–24.

77 A. Meliarakes, Υπομνήματα Περιγραφικά των Κυκλάδων Νήσων. Athen 1884, 31–32.

78 Chr. Charalampakes, Η Αμοργός και οι άνθρωποι της πριν από ένα αιώνα. *Amorgiana* 5 (1998) 72.

79 Maragku, Αμοργίς I 82–83.

80 Saint-Guillain, Amorgos 122.

81 St.A. Muzakes, Ο μοναχισμός στο ΝΑ Αιγαίο κατά το 16$^{o}$–18$^{o}$ αιώνα. Athen 1997, 66.

tätige Ikone der Panagia geknüpft ist und von deren wunderbarer Meerfahrt von Zypern nach Amorgos erzählt, wurde oben bereits angeführt. Tournefort erfuhr damals von den Mönchen auch, dass das Kloster ein Werk des Kaisers Alexios Komnenos sei und von ihm gut ausgestattet wurde[82].

Eine dritte Version wurde von A. Meliarakes und danach von G. Deschamps im 19. Jahrhundert bekannt gemacht. Ihr zufolge versteckte eine Frau aus Chozobo zur Zeit des Bilderstreits heimlich drei Ikonen der Muttergottes und warf sie, um sie vor den Bilderstürmern zu retten, ins Meer. Eine davon wurde von der Meeresströmung zum Athos getragen, die andere nach Amorgos, wo die Mönche sie aus dem Wasser bargen. Am folgenden Morgen sahen die Mönche in dem Felsen, auf dem heute das Kloster steht, einen großen Nagel stecken und nahmen dies als Zeichen, dass an dieser Stelle nach dem Willen der Theotokos ein Kloster gegründet werden solle. Dies setzten sie alsbald ins Werk, nachdem sie zuvor Kaiser Alexios Komnenos von der Auffindung der Ikone Bericht gegeben hatten. Alexios erließ daraufhin ein Chrysobullon, in dem er dem Kloster verschiedene Rechte verlieh. Darin bestimmte er auch, dass die Klöster von Patmos und Amorgos verbrüdert sein sollten; der Abt des Klosters von Patmos sollte von den Mönchen von Amorgos gestellt werden, jener des Klosters von Amorgos von den Mönchen von Patmos[83]. Ein konkretes Indiz für Beziehungen zwischen dem Chozobiotissa-Kloster und dem Johannes-Kloster auf Patmos gibt es nur aus späterer Zeit: 1357 waren Schiffe des Klosters von Patmos auf Amorgos stationiert[84].

In zwei wesentlichen Aussagen stimmen diese im Einzelnen unterschiedlichen Gründungslegenden überein: erstens darin, dass das Kloster von Alexios I. Komnenos (1081–1118) oder doch zu seiner Zeit gegründet wurde, und zweitens darin, dass die im Kloster bewahrte wundertätige Ikone der Panagia zur Zeit des Bilderstreits (726–842) nach Amorgos gelangte. Letzteres wird in der von Meliarakes und Deschamps mitgeteilten Legende ausdrücklich gesagt, geht jedoch indirekt auch aus der von Tournefort aufgezeichneten Version hervor, in der von einer Entweihung und Zerschlagung der Ikone in zwei Teile, mithin von einem Bildersturm die Rede ist. Ein Widerspruch liegt allerdings darin,

---

[82] Bogiatzides, Αμοργός 16–17.
[83] Bogiatdides, Αμοργός 17–18.
[84] Saint-Guillain, Amorgos 121–122.

dass der Bilderstreit zur Zeit des Alexios Komnenos längst beigelegt war[85].

Urkundliche Zeugnisse für die Entstehungsgeschichte des Klosters gibt es erst aus späterer Zeit. In einem Sigillion aus dem Jahre 1620, das in der Sakristei des Klosters aufbewahrt wird, bezeichnet der Patriarch Kyrillos von Konstantinopel das Kloster als kaiserliches und patriarchales Kloster, das zur Zeit Alexios' Komnenos des Großen erbaut und erneuert wurde, wie aus dessen Chrysobullon hervorgehe[86]. Wie aus dem Anfang dieses Schreibens ersichtlich wird, geht die Formulierung ἡ ἀνέγερσις καὶ ἀνακαίνισις τῆς Μονῆς ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ auf ein Sigillion des Patriarchen Timotheos II. aus dem Jahre 1613 zurück, das sich heute in der Bibliothèque nationale in Paris befindet. Eine weitere Bestätigung findet die mündliche Überlieferung in dem noch etwas älteren, in der Sakristei des Klosters aufbewahrten Sigillion des oikumenischen Patriarchen von Konstantinopel Ieremias II. Tranos, das aus dem Jahr 1583 datiert und wertvolle Auskünfte über das Kloster enthält. Darin heißt es, dass das Kloster auf Betreiben von Alexios Komnenos als kaiserliches Kloster gegründet worden sei[87]. Dass diesen aus dem 16. und 17. Jahrhundert stammenden patriarchalen Erlassen vielleicht ein ursprüngliches Sigillion oder ein Chrysobullon des Alexios Komnenos zugrunde liegt, das dem Kloster stauropegische Rechte verlieh, dürfte kaum zweifelhaft sein[88]. Zu dieser Annahme führt auch das im Besitz des Klosters befindliche Sigillion des Patriarchen Gregorios V. von 1798, in dem auf frühere patriarchale Erlasse Bezug genommen wird, ausweislich derer das Kloster seit alters stauropegischen Rang hat und von Alexios Komnenos gegründet wurde[89]. Bestätigend tritt hinzu die auf das Jahr 1682 datierte Weihinschrift eines silbernen Hexapterygons auf dem Altar der Klosterkirche, das dem von Kaiser Alexios Komnenos dem Großen gegründeten Klos-

[85] Bogiatzides, Αμοργός 19, 28.

[86] Σεβασμίαν και βασιλικὴν καὶ πατριαρχικὴν ἐν τῇ πατριαρχικῇ ἐξαρχείᾳ τῆς νήσου Ἀμοργοῦ, τὴν ἀνεγερθεῖσαν καὶ ἀνακαινισθεῖσαν ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως κὺρ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ τοῦ μεγάλου, ὡς δηλοποιεῖ τὸ ἐκείνου χρυσόβουλλον, παντελεύθερον, ἀδούλωτον.

[87] Καὶ βασιλικῇ θεία χειρὶ καὶ ἐπιμελεία τοῦ μακαρίου καὶ ἀοιδίμου βασιλέως κυρίου Ἀλεξίου τοῦ μεγάλου Κομνηνοῦ ἀνηγέρθη ἐκ βάθρων καὶ ἀπηρτίσθη εἰς μοναστήριον βασιλικῶς τε καὶ μεγαλοπρεπῶς.

[88] Maragku, Μονή Παναγίας της Χοζοβιώτισσας 26.

[89] Maragku, Μονή Παναγίας της Χοζοβιώτισσας 26–27.

ter der Theotokos von Amorgos von einem Priestermönch Ioakem gestiftet wurde[90].

Im Verlauf der nachbyzantinischen Jahrhunderte erwarb das Kloster zahlreiche Metochien nicht nur auf Amorgos selbst, sondern auch auf Kreta, Leros, Kalymnos, Samos, Astypalaia, Naxos, Paros, Ios, Anaphe und Santorin. Zu seinem Besitz gehörten ferner die unbewohnten Inseln Keros, Antikeri, Nikuria und Grampusa sowie die kleinen Inseln Herakleia und Schoinusa, die damals ebenfalls unbewohnt waren[91].

### *Die Panagia Kykkou auf Zypern*

Zypern gehörte acht Jahrhunderte lang (395–1191) zum byzantinischen Reich[92]. Im 11. Jahrhundert, als Byzanz im Osten von den Seldschuken bedrängt wurde, war die Insel für die byzantinischen Kaiser von besonderem Interesse, was sich in reichen kaiserlichen Stiftungen für die Gründung monastischer Zentren niederschlug[93]. Auch spielte Zypern eine bedeutende Rolle als Zwischenstation auf der Fahrt ins Heilige Land, die von vielen Mönchen unternommen wurde. So hatte sich beispielsweise Theoktistos, der 1117–1157 Abt von Patmos war, zunächst im Heiligen Land niedergelassen, ehe er über Zypern nach Patmos kam[94].

Das kaiserliche Stauropeg-Kloster der Panagia von Kykkos liegt etwa 1200 m hoch im westlichen Troodos-Massiv, nur 18 km vom höchsten Berggipfel Zyperns, dem Olympos, entfernt[95]. Die Gründung des Klosters erfolgte aus Mitteln, die Kaiser Alexios I. Komnenos zur Verfügung gestellt hatte[96]. Zentrum des Klosters war und ist eine wunder-

---

[90] Maragku, Μονή Παναγίας της Χοζοβιώτισσας 27: Κτῆμα μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Ἀμοργοῦ ἥτις ἀνεκενίσθη παρ' Ἀλεξίου βασιλέος τοῦ μεγάλου Κομνηνοῦ, δι' ἐξόδων Ἰωακὴμ Ιερομονάχου ἐν ἔτει 1682.

[91] Maragku, Μονή Παναγίας της Χοζοβιώτισσας 31.

[92] A.Ch. Aristeidu, Οι επιπτώσεις των Σταυροφοριών στην οικονομική ανάπτυξη του νησιού, Η Κύπρος και οι Σταυροφορίες. Nicosia 1995, 356.

[93] G. Philotheu, Η μνημειακή ζωγραφική στην περιοχή της μητροπολιτικής περιφέρειας Μόρφου, Ιερά Μητρόπολις, in: Μόρφου. 2000 χρόνια τέχνης και αγιότητας. Nicosia 2000, 109–110.

[94] Malamut, Les îles, II 572–573.

[95] K. Kokkinoftas – I. Theocharides, Ιεράς Μονής Κύκκου Εγκόλπιον. Nicosia 1995, 7.

[96] Ephraim Athenaios, Διήγηση για την ίδρυση της ιεράς μονής Κύκκου και την ιστορία της θαυματουργής εικόνας της Θεοτόκου, ed. A. Jakovlević – N. Christodulu. Nicosia 1996, 63.

tätige Ikone der Theotokos Eleusa[97], von der die Legende geht, dass sie ein Werk des Apostels und Evangelisten Lukas[98] und ein Geschenk des Alexios Komnenos sei[99].

Die Ikone der Kykkiotissa, wie ihr seit dem 16. Jahrhundert nachweisbarer Beiname lautet, gehört zu den drei als ἀχειροποίητος bezeichneten Ikonen der Muttergottes, die angeblich noch von Lukas selbst gemalt wurden[100], und befand sich zuvor in Ägypten. Das Schiff, auf dem sie vor den arabischen Einfällen in Sicherheit gebracht werden sollte, wurde von den Sarazenen aufgebracht, denen die Ikone als Beutegut in die Hände fiel. Diese Beute wurde ihnen jedoch von den kaiserlichen Schiffen wieder abgejagt, die Sarazenen wurden gefangen

---

[97] S. Kalopissi-Verti, Representations of the Virgin in Lusignan Cyprus, in: Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium. Aldershot 2005, 305: Die rechtstragende Eleusa gehört zu dem übergreifend als Paraklesis bezeichneten ikonographischen Typus.

[98] K.N. Konstantinides, Η Διήγησις της θαυματουργής εικόνας της Θεοτόκου Ελεούσας του Κύκκου κατά τον ελληνικό κώδικα 2313 του Βατικανού. Nicosia 2002, 10–13; N. Tsirone, Η Θεοτόκος στην περίοδο της Εικονομαχίας, in: Μήτηρ Θεού, Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη (ed. M. Vasilake). Athen 2000, 36–37; Chr. Angelide, Η Μονή των Οδηγών και η λατρεία της Θεοτόκου Οδηγήτριας, in: Μήτηρ Θεού, Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη (ed. M. Vasilake). Athen 2000, 377: Der weit verbreiteten Legende zufolge soll der Evangelist Lukas Maria noch zu Lebzeiten gemalt und die Holztafeln dafür aus der Hand des Erzengels Gabriel empfangen haben. Schriftlich nachweisbar ist diese Legende erstmals bei dem Patriarchen Germanos I. (715–730) und um 726 bei Andreas von Kreta in der allerdings zweifelhaften Schrift Περὶ θείων εἰκόνων. Die Legende findet sich auch im Brief der drei Patriarchen an Kaiser Theophilos, der in die Zeit nach der Wiederherstellung der Bilderverehrung 843 fällt. Die frühesten diesbezüglichen Schriftzeugnisse stammen also bezeichnenderweise aus der Zeit des Bilderstreits. Lukas wurde als Maler wundertätiger Ikonen schlechthin zum Schutzpatron der Malerzunft.

[99] A. Kykkotes, Ανέκδοτα έγγραφα του εν Γεωργία μετοχίου της Ιεράς Μονής Κύκκου. Nicosia 1998, 11.

[100] Konstantinides, Η Διήγησις 13–15: Als erstes der noch von Lukas selbst gemalten Marienbilder wurde die Ikone der den Jesusknaben im linken Arm haltenden Theotokos Hodegetria im gleichnamigen Kloster von Konstantinopel angesehen, der Schutzpatronin der Reichshauptstadt bis zu deren Fall 1453. Die zweite auf Lukas zurückgeführte und unter dem Beinamen Romaia bekannte Ikone der Muttergottes wurde der Legende nach zur Zeit des Bilderstreits ins Meer geworfen, gelangte nach Rom, wo sie von Papst Gregor II. aufgenommen wurde, kehrte nach dem Ende des Bilderstreits auf wunderbare Weise nach Konstantinopel zurück und wurde in der Kirche der Theotokos Chalkoprateion aufgestellt. Die Legende und die Wunder dieser Ikone sind in Varianten in dem aus Zypern stammenden Codex Paris. gr. 1474 aus dem 11. Jahrhundert und in zwei vatikanischen Codices überliefert.

nach Konstantinopel geführt, und die heilige Ikone fand Aufnahme im Palast des Kaisers[101].

Die ikonographischen Komponenten, aus denen sich der Typus der Kykkiotissa zusammensetzt, traten nicht gleichzeitig auf, sondern entwickelten sich im Verlauf von drei oder vier Jahrhunderten bis ins 14. Jahrhundert zu einem eigenständigen ikonographischen Typus, der keine spezifische Bezeichnung hat[102]. Als älteste bekannte Replik[103] der Kykkiotissa wird die berühmte, aus dem 12. Jahrhundert stammende Ikone der Theotokos von Sinai angesehen, auf der die Muttergottes von Propheten umgeben ist, die Schriftrollen mit Zitaten aus dem Alten Testament halten, in denen das Mysterium der Fleischwerdung vorausgesagt wird[104].

Den ersten großen Brand des Klosters im Jahre 1365 wie auch die drei folgenden Brände von 1542, 1751 und 1831 überstand die Ikone wunderbarerweise unversehrt. 1576 wurde sie mit einer vergoldeten, mit kostbaren Steinen besetzten Verkleidung versehen[105], auf welcher der

---

[101] Ephraim Athenaios (ed. A. Jakovlević – N. Christodulu), Διήγηση 62.

[102] A. Papageorgiu, Μία ανέκδοτη Διήγηση για τις εικόνες που ζωγράφισε ο Απόστολος Λουκάς και την ίδρυση της Μονής Κύκκου. *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 6 (2004) 49.

[103] Prolović, Das Mandyllion 89: Aus Byzanz wurde der Kult der „wahren Ikone" sowohl in andere orthodoxe Länder als auch nach Westen verbreitet. Es scheint, dass spätestens nach dem 12. Jahrhundert Russland eine Vormachtstellung erreichte und auch Byzanz übertroffen hat. Byzanz verfügte zwar über das Original, das eine unter zahlreichen Reliquien war, Russland verfügte aber über zahlreichen Kopien, die hoch verehrt und massenhaft vervielfältigt wurden.

[104] L. Hadermann–Misguich, La Vierge Kykkotissa et l'éventuelle origine latine de son voile, in: Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη. Athen 1991, 198 ; Chr. Mpaltogianne, Η Παναγία στις φορητές εικόνες. in: Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη (ed. M. Vasilake). Athen 2000, 151.

[105] A. Lidov, Θαυματουργές εικόνες της Παναγίας, in: Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη (ed. M. Vasilake). Athen 2000, 56; V. Nunn, The Encheirion as Adjunct to the Icon in the Middle Byzantine Period. *BMGS* 10 (1986) 73–102; Angelide, Η Μονή των Οδηγών 380; R. Romano, Nicola Callicle, Carmi. Napoli 1980, 77–78, Nr. 1 und 104, 105, Nr. 26: Als Umkleidung von Ikonen wurden auch kostbare, meist mit Gold- und Silberfäden durchwebte und mit Perlen besetzte Stoffe verwendet, die in den Texten ἐγχείρια oder πέπλοι genannt werden und denen mehrere byzantinische ἐκφράσεις gewidmet sind. Solche Umhänge waren als Weihgaben traditionell und wurden, den Inschriften nach zu urteilen, gewöhnlich für wunderbare Krankenheilungen, die der Ikone zugeschrieben wurden, dargebracht. Aus dem späten 12. Jahrhundert sind vier Epigramme auf ἐγχείρια erhalten, die den wundertätigen Ikonen des Christos Chalkites, der Panagia Zoodochos Pege, der Kyriotissa und der Hodegetria von der Kaisergemahlin Eirene für die Gesund-

Beiname Κυκκιότισσα geschrieben steht. Diese Verkleidung wurde 1795 durch eine reichere ersetzt[106]. Die Ikone selbst bleibt somit stets verhüllt, sei es auf Anordnung des Kaisers Alexios oder wegen ihrer besonderen Ehrwürdigkeit[107].

Die frühesten Schriftzeugnisse über die Ikone der Panagia von Kykkos stammen aus dem 15. Jahrhundert: die seit langem bekannte Chronik des Leontios Machairas, die im zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts verfasst wurde und in drei Handschriften aus dem 16. Jahrhundert erhalten ist[108], und die im vatikanischen Codex gr. 2123 enthaltene, auf einen alten Mönch von Kykkos namens Gregorios zurückgehende Erzählung, die zwischen 1412 und 1422 niedergeschrieben wurde, also ebenfalls zur Zeit des Leontios Machairas[109]. Beide Quellen belegen, dass die Ikone im 15. Jahrhundert im Ruf besonderer Heiligkeit stand und berühmt war.

Als 1751 die Hauptkirche durch einen großen Brand zerstört wurde, stand das Kloster im Zentrum des Wirtschafts- und Geisteslebens von Zypern und besaß auch außerhalb der Insel großen Einfluss. Die Brandkatastrophe machte Geldsammlungen für den Wiederaufbau nötig, zu deren Förderung noch im selben Jahr 1751 in Venedig eine Περιγραφὴ τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Κύκκου ἤτοι Διήγησις περὶ τῆς ἐν Κύπρῳ ἀποκομίσεως τῆς Θαυματουργοῦ ἁγίας Εἰκόνος τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς λεγομένης Κυκκιοτίσσης im Druck erschien, die Ephraim Athenaios[110], damals Mönch des Klosters von Kykkos und später (1761–1771) Patriarch von Jerusalem, verfasst hatte. Die Legende über die

---

heit und das Wohlergehen ihrer Familie dargebracht worden waren. Die Komnenen treten auch im Zusammenhang mit der Ikone der Panagia von Kykkos als Stifter kostbarer Umhänge auf. So Anna Komnene, die der Ikone einen mit dem Bild der Hodegetria bestickten Peplos weihte, und Annas Gatte Ioannes Arbatenos, der einen golddurchwebten Purpurumhang stiftete. Auch Eudokia Komnene, Gemahlin des Theodoros Styppeiotes, stiftete der Panagia Hodegetria einen golddurchwebten Purpurumhang: W. Hörandner, Theodoros Prodromos. Historische Gedichte. Wien 1974, 525, Nr. 73.

[106] Konstantinides, Η Διήγησις 15; Ephraim Athenaios (ed. A. Jakovlević – N. Christodulu), Διήγηση 61.

[107] Ephraim Athenaios (ed. A. Jakovlević – N. Christodulu), Διήγηση 83.

[108] A. Weyl Carr, Στοχασμοί για τη ζωή μιας εικόνας: Η Ελεούσα του Κύκκου. *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 6 (2004) 126–127.

[109] Weyl Carr, Στοχασμοί για τη ζωή μιας εικόνας 127; Konstantinides, Η Διήγησις 100–101.

[110] Ephraim Athenaios (ed. A. Jakovlević – N. Christodulu), Διήγηση 17: Ephraim Athenaios kam 1741 oder 1742 auf Ersuchen des Erzbischofs Philotheos (1734–1759) nach Zypern.

Verbindung der wundertätigen Ikone der Theotokos mit Zypern lag damals schon in fünf Handschriften aus dem 15. Jahrhundert vor, die den vollständigen Text überliefern[111]. 1778 erschien, ebenfalls in Venedig, als Einzelblattdruck ein Kupferstich, auf dem die Ikone und das Kloster abgebildet sind[112].

Bemerkenswert ist, dass in der Περιγραφή des Ephraim Athenaios von 1751 von Eremiten berichtet wird, die im Gebirge von Zypern und am Kap Akamas in Höhlen lebten[113]. Dieses Element ruft die Landschaft des Klosters Choziba im Heiligen Land in Erinnerung.

Der von Ephraim wiedergegebenen Gründungslegende des Klosters zufolge lebte zur Zeit des Alexios Komnenos ein frommer Mönch namens Esaias[114] zurückgezogen in einer Höhle auf dem Kokkos, später Kykkos genannten Berg bei Marianthusa, und dieser in Lumpen gehende Mönch war eines Tages von Manuel Butomites[115], den Ephraim als Herzog von Zypern bezeichnet, verächtlich behandelt worden. Als der Herzog bald darauf von einer schweren Krankheit befallen wurde, entsann er sich seines hartherzigen Betragens gegenüber dem Mönch und flehte Gott um Genesung an, damit er zurückkehren und den heiligen Mann um Vergebung bitten könne. Dies war aber göttliche Vorse-

---

[111] K. Spyridakes, Η Περιγραφή της μονής Κύκκου επί τη βάσει ανέκδοτου χειρογράφου. *Κυπριακαί Σπουδαί* 13 (1949) 1–28; K. Chatzepsaltes, Το ανέκδοτο κείμενο του Αλεξανδρινού κώδικος 176 (366). Παραδόσεις και ιστορία της μονής Κύκκου. *Κυπριακαί Σπουδαί* 14 (1950) 34–69; Konstantinides, Η Διήγησις, 91, 173, 199, 225: Es handelt sich um die Διήγησις des Cod. Vat. gr. 2313, die Διήγησις des Codex 176 des Patriarchats von Alexandreia, die Διήγησις des Codex 328 des Patriarchats von Jerusalem, die Διήγησις des Kodex P 12 von Kykkos und A. Papageorgiu, Μία ανέκδοτη Διήγηση για τις εικόνες που ζωγράφισε, κατά την παράδοση, ο απόστολος Λουκάς και την ίδρυση της Μονής Κύκκου, 9–56: Die Handschrift der Διήγησις, die sich in der Metropolis von Kitio auf Zypern befand, wurde von Christudias Nikolaos im Jahr 1740 geschrieben.

[112] O. Gratsiu, Μεταμορφώσεις μιας θαυματουργής εικόνας. Σημειώσεις στις όψιμες παραλλαγές της Παναγίας του Κύκκου. *DChAE* 17 (1993–1994) 318; Papageorgiu, Μία ανέκδοτη Διήγησις 9.

[113] K.P. Kyrres, Ιστορία της ιεράς Μονής Κύκκου εξ αρχής μέχρι του 1570–1571. *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 6 (2004) 78.

[114] Tsirone, Η Θεοτόκος 32: Das Mönchtum stand unter dem Schutz der Muttergottes, da sie in den meisten auf die Zeit des Bilderstreits bezüglichen Hagiographien als Beschützerin eines Mönchs oder Patronin eines Klosters auftritt.

[115] St. Runciman, The Byzantine period, in: Footprints in Cyprus. An illustrated history. London 1990, 160–162: Manuel Butomites, ein sehr fähiger Mann, stieg unter Alexios I. Komnenos im militärischen und diplomatischen Dienst auf und war eine Zeitlang Gouverneur von Zypern.

hung, um die von Lukas gemalte Ikone der Muttergottes, die sich im kaiserlichen Palast befand, mithilfe des Herzogs nach Zypern zu bringen. Als der Herzog wiederkam und um Vergebung bat, eröffnete Esaias ihm diese an ihn ergangene Weisung. Esaias fuhr darauf mit dem Herzog in die Hauptstadt des Reiches, konnte jedoch mit seiner Bitte um die Ikone nicht bis zum Kaiser vordringen. Da wurde die Tochter des Kaisers krank und fiel in unheilbares Siechtum. Nach dem Ratschlag des Manuel Butomites, den Gott zum Mittler ersehen hatte, konnte sie davon nur geheilt werden, wenn das Gnadenbild der Muttergottes nach Zypern gebracht würde. Der Kaiser gelobte dies, doch als seine Tochter gesund geworden war, vergaß er es. Da wurde aber der Kaiser selbst von einer Krankheit befallen, weil er seine Versprechen gebrochen hatte, und so war er schließlich genötigt, die Ikone herauszugeben und nach Zypern bringen zu lassen. Auch sandte der Kaiser Geld für den Bau einer Kirche und ordnete in einem Brief dessen Übergabe an den Mönch Esaias, den Einsiedler auf dem Kykkos an[116].

Esaias erbat vom Herzog der Insel Ländereien für den Bedarf des Klosters und erhielt die Dörfer Melon, Melekurion in der Nähe von Kykkos und Peristerona bei Leucosia sowie das Metochion von Hagios Georgios bei Pentagia (Kt. 2)[117]. Auch wird in der Περιγραφή des Ephraim Athenaios das Metamorphosis-Kloster von Pianiu bei Paphos erwähnt, das von seinem Gründer an das Kloster von Kykkos abgetreten wurde[118]. Im Lauf der Jahrhunderte erwarb das Kloster auch andernorts zahlreiche Metochien[119].

Bei der Eroberung Zyperns durch die Lateiner gingen die drei zum Klosterbesitz gehörenden Dörfer verloren. Des Weiteren geht Ephraim ausführlich auf den ersten großen Brand des Klosters im Jahr 1365 ein und auf die Rettung der wundertätigen Ikone durch einen an vollständiger Lähmung Erkrankten, der vor ihr lag und schlief. Dank einer Dotation Eleonoras von Aragon, der Gattin des Königs von Zypern Peter Lusignan, und des freiwilligen Einsatzes der Einwohnerschaft von Marianthusa konnte das Kloster rasch wieder aufgebaut und auch die Kirche mit Wandmalereien ausgestattet werden[120].

Die wundertätige Ikone der Panagia von Kykkos und die an sie geknüpfte Legende ist das Thema des großen (93 x 63 cm) Kupferstichs,

---

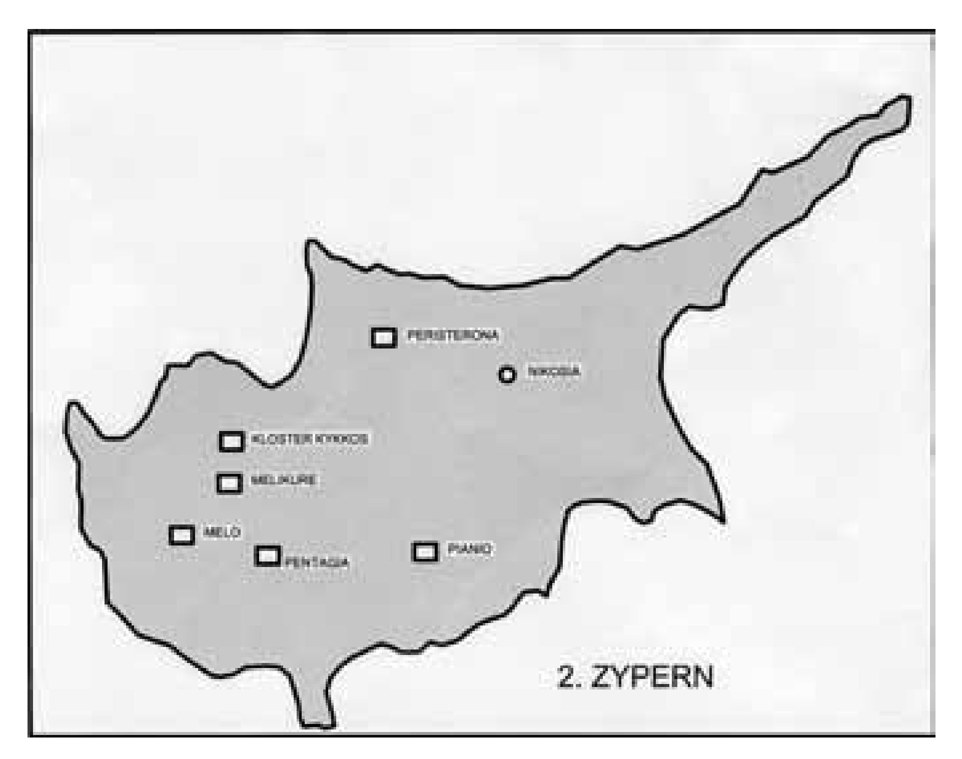
116 Ephraim Athenaios (ed. A. Jakovlević – N. Christodulu), Διήγηση 71.

117 Ephraim Athenaios (ed. A. Jakovlević – N. Christodulu), Διήγηση 78.

118 Konstantinides, Η Διήγησις 77–78.

119 Ephraim Athenaios (ed. A. Jakovlević – N. Christodulu), Διήγηση 85.

120 Konstantinides, Η Διήγησις 77.




*Karte 2*

der 1778 vom Kloster herausgegeben wurde. Im Zentrum des Bildes ist die mit einem reich verzierten Rahmen versehene Ikone abgebildet. Der Rahmen verdeutlicht, dass es sich um ein Bild der Muttergottes handelt, nicht um sie selbst. Zwei fliegende Engel setzen ihr die Krone aufs Haupt, vier kleine Engel schauen ringsum aus Wolken hervor. In den Ecken des Ikonenrahmens sind die Halbfiguren von vier Propheten angebracht. Um dieses Mittelbild sind vierzehn kleine Bilder angeordnet, in denen die Geschichte der Ikone – angefangen vom Auftrag Marias an Lukas bis hin zur Ankunft des von Lukas gemalten Bildes im Kloster von Kykkos – und die durch sie bewirkten Wunder geschildert werden[121]. Dargestellt ist, wie Lukas Maria die drei von ihm gemalten Bilder präsentiert; der Traum des Herzogs, der ihm die Überführung der Ikone nach Zypern weist; der feierliche Zug, in dem die Ikone vom Kaiser und vom Patriarchen in Konstantinopel zum Schiff geleitet wird, und wie sie bei der Ankunft des kaiserlichen Schiffes zuf Zypern

[121] Gratsiu, Μεταμορφώσεις μιας θαυματουργής εικόνας 323.

von Esaias und seinen Begleitern aus der Hand des Herzogs, d.h. des Gouverneurs von Zypern Manuel Butomites, in Empfang genommen wird, wobei auch das Chrysobullon des Alexios Komnenos mit den Privilegien für das von Esaias gegründete Kloster übergeben wird[122]. Alle Darstellungen sind mit erklärenden Texten versehen[123]. Unten in der Mitte ist, wie bei Grafiken dieser Art üblich[124], eine Ansicht des Klosters gegeben, des Ortes also, an dem die Ikone zur Anbetung ausgestellt ist und der unter ihrem besonderen Schutz steht[125].

Der Entwurf zu diesem in Venedig angefertigten Kupferstich ist von Michael, Sohn des Apostoles, aus Thessalien signiert, einem Maler, der auch aus anderen Arbeiten auf Zypern bekannt ist[126]. Als Stecher signieren Innocente Alessandri und Pietro Scattaglia[127]. Die Herausgabe sowohl dieses Stiches als auch der Περιγραφή des Ephraim Athenaios trug entscheidend dazu bei, dass das Kloster und seine Geschichte weiteren Kreisen bekannt wurde und dass die Verehrung der Panagia von Kykkos auch außerhalb Zyperns Verbreitung fand[128].

### *Beziehungen der drei von Alexios Komnenos gestifteten Klöster zu einander*

Die wundertätige Kraft der Ikonen wurde oben bereits als verbindendes Element zwischen dem Kloster der Panagia von Kykkos und dem der Chozobiotissa von Amorgos hervorgehoben. Ein wohlbekannter Zug ist überdies die Fahrt einer wundertätigen Ikone übers Meer[129].

Die Beziehung der Panagia von Kykkos zum Meer kommt auch in den kleinen Bildern des vom Kloster herausgegebenen Kupferstichs zum Ausdruck. Zu den dort geschilderten Wundern, die durch die Ikone bewirkt wurden, gehört die Rettung eines Schiffbrüchigen. Vor dem Hintergrund eines in stürmischer See gescheiterten Schiffes schleppt

---

[122] A. Paliuras, Η εικόνα της Παναγίας της Κυκκώτισσας και η διάδοσή της, in: Πρακτικά Συνεδρίου. Η Ιερά Μονή Κύκκου στη Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Αρχαιολογία και Τέχνη. Nicosia 2001, 85–86.

[123] Gratsiu, Μεταμορφώσεις μιας θαυματουργής εικόνας 323.

[124] Turta, Η Παναγία του Κύκκου 161.

[125] Gratsiu, Μεταμορφώσεις μιας θαυματουργής εικόνας 323.

[126] Gratsiu, Μεταμορφώσεις μιας θαυματουργής εικόνας 323.

[127] A. Turta, Η Παναγία του Κύκκου σε μεταβυζαντινές εικόνες της Θεσσαλονίκης. Παραλλαγές ενός εικονογραφικού τύπου, in: Πρακτικά Συνεδρίου. Η Ιερά Μονή Κύκκου στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή αρχαιολογία και τέχνη. Nicosia 2001, 161.

[128] Turta, Η Παναγία του Κύκκου 161.

[129] E. v. Dobschütz, Maria Romaia. *BZ* 12 (1903) 173–214.

sich ein bärtiger Mann auf Knien ans Ufer und streckt die Arme zur Theotokos aus, genauer gesagt zu ihrem Bild, das in einem Wolkenstreif aus der Kirche des Klosters herausfährt und ihm hilfreich die Hände reicht[130].

Ein interessantes Zeugnis für die Beziehungen zwischen dem Theologos-Kloster von Patmos und dem der Panagia Chozobiotissa von Amorgos ist eine Ikone aus dem frühen 17. Jahrhundert, die zum Dank für die Errettung aus Seenot geweiht wurde und in der Kirche des Chozobiotissa-Klosters aufbewahrt wird. In ihr scheint der Austausch der Äbte anzuklingen, den Alexios Komnenos für die beiden Klöster angeordnet hatte. Das Bildfeld der 38 x 36 cm messenden Ikone ist in zwei Register geteilt. Im oberen Register sind auf Goldgrund die Heiligen dargestellt: in der Mitte die Panagia im Typus der Platytera mit Christus im Hintergrund, rechts von ihr der heilige Georgios Barsamites[131], der lokale Schutzheilige der Seefahrer, dem ein Metochion des Chozobiotissa-Klosters auf Amorgos geweiht ist, und links von ihr die heilige Paraskeue, offenbar die wundertätige Heilige der Kirche in Paradeisa. Im größeren unteren Register schildert der Maler äußerst lebendig die Gefahren der See: ein Schiff mit gerefften Segeln, nur das Sturmsegel gesetzt und vom Wind gebläht, kämpft zwischen zwei Felseninseln mit den schäumenden Wogen, die es in die Tiefe zu reißen drohen. Der Steuermann und die kleine Besatzung suchen das Schiff mit Klugheit und seemännischem Geschick zu halten, indes ein Mann im Priestergewand um Rettung vor dem Untergang betet[132].

Solche Votiv-Ikonen sind von den Ionischen Inseln, den Kykladen und der Dodekanes bekannt, treten seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf und werden im 17. und 18. Jahrhundert traditionell. Dargestellt sind darauf eine oder mehrere heilige Personen, meist eine dreifigurige Deesis, und ein Schiff bzw. eine Episode auf dem Meer, die zugleich Anlass der Weihung ist[133].

Die Inschrift unter der vorliegenden Szene identifiziert den Weihenden als Abt des Klosters von Amorgos, der auf der Rückfahrt von Patmos

---

[130] Perdikes, Η Περιγραφή της Ιεράς Μονής Κύκκου 10.

[131] Meliarakes, Υπομνήματα 36: Die Kirche des heiligen Georgios Barsamites liegt am Ostabhang des Berges Skopoi.

[132] Maragku, Μονή Παναγίας 34.

[133] A. Metsane, Εικόνες–ναυτικά αφιερώματα με αφορμή μία εικόνα του Ιωάννη του Θεολόγου. *AD* 42 (1987) 155.

zwischen den kleinen Inseln Lebitha oder Lebethos und Kinaros[134] in Seenot geriet: + ΔΕΗCΙC ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΤΟΥ Θ(ΕΟ)Υ ΓΕΝΑΔΙΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ Κ(ΑΙ) ΚΑΘΗΓΟΥΜΕΝΟΥ ΜΟΝΗΣ ΑΜΟΡΓΟΥ ΟΠΟΥ ΕΡΧΕΤΑΙ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΑΤΙΝΟΝ Κ(ΑΙ) ΠΛΑΚΟCΕΝ ΤΗ ΦΟΥΡΤΟΥΝΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΤΟ ΚΙΝΑΡΟC Κ(ΑΙ) ΤΟ ΛΕΒΕΘΟC Κ(ΑΙ) ΕΠΙΚΑΛΙCΘΗ ΤΗΝ ΠΑΝΑΓΙΑΝ Κ(ΑΙ) ΤΟΝ ΜΕΓΑΝ ΓΕΩΡΓΙΟΝ Κ(ΑΙ) ΤΗΝ ΑΓΙΑΝ ΠΑΡΑCΚΕΥΗ Κ(ΑΙ) ΕΓΛΥΤΟCΕ. ΑΧΙΘ ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ Θ. (+ *Weihung des Dieners Gottes Genadios, Priestermönches und Abtes des Klosters von Amorgos. Er kam aus Patmos und geriet zwischen Kinaros und Lebethos in einen Sturm und rief die ganz Heilige <Muttergottes > und den großen <heiligen> Georgios und die heilige Paraskeue um Hilfe an und so wurde er gerettet. 9. November 1619*)[135].

Beziehungen zwischen den drei Klöstern sind für das 11. Jahrhundert nicht bezeugt. Dass um die Mitte des 14. Jahrhunderts Schiffe des Theologos-Klosters von Patmos auf Amorgos stationiert waren, könnte ein Indiz für eine schon ältere Tradition sein. Der Besitz von Handelsschiffen war für die Wirtschaft der Klöster wichtig. Das Theologos-Kloster von Patmos besaß am Ende des 11. Jahrhunderts vier Schiffe. Über die Schiffe der beiden anderen Klöster gibt es nur aus späterer Zeit Zeugnisse.

Zur Quellenlage ist anzumerken, dass die Anfänge des Theologos-Klosters durch aus dem 11. Jahrhundert überlieferte Schriftzeugnisse gut dokumentiert sind. Hinsichtlich der beiden anderen Klöster sind wir mangels zeitgenössischer Quellen auf spätere Texte und materielle

---

[134] A. Stefanidu, "Η Θάλασσα χωρίζει κι ενώνει. Σμίγει τους ανθρώπους, σμίγει και τις στεριές". Εμπόριο και πειρατεία στο χώρο του Αιγαίου πελάγους κατά τους μεταβυζαντινούς χρόνους, in: Πρακτικά Επιστημονικής Διημερίδας για τα 50 χρόνια της Ενσωμάτωσης της Δωδεκανήσου (4–5 Μαρτίου 1997). Rhodos 1999, 237: Die Meerenge von Lebitha und Kinaros war nicht nur der plötzlich auftretenden Stürme wegen gefürchtet, sondern auch als Piratennest. Aus zwei auf das Jahr 1696 datierten Urkunden im Archiv des Theologos-Klosters von Patmos geht hervor, dass das Kaiki des Kapitäns Georgios Diamantes vor Lebitha von dem venezianischen Piraten Tzuannes überfallen wurde, der zu allem anderen noch 180 Grosia raubte, die dem Kloster von Patmos gehörten. Der Abt des Theologos-Klosters, das unter venezianischem Schutz stand, verordnete daraufhin, dass Tzuannes nicht nur die Grosia zurückzugeben, sondern binnen acht Tagen auch ein Bußgeld von tausend Realia zu zahlen und sich vor dem Provveditore Generale zu verantworten habe.

[135] Maragku, Μονή Παναγίας 34–35; Bogiatzides, Αμοργός 28–29; Metsane, Εικόνες – ναυτικά αφιερώματα 159.

Hinterlassenschaften angewiesen, von denen her ein Licht auf das Leben dieser Klöster im 11. Jahrhundert zurückfällt.

Beziehungen zwischen den beiden Klöstern von Patmos und Amorgos sind in nachbyzantinischer Zeit nachweisbar. In einer Urkunde aus dem Jahr 1623 im Archiv der Theologos-Klosters von Patmos stiftet Manoles Sigalas von Santorin den Klöstern von Patmos und Amorgos ein Landstück in Blepharon in Masaria. Dieses Landstück soll den Klöstern je zur Hälfte gehören mit der Maßgabe, dass sein Name in das *brabeion* beider Klöster eingetragen und er und seine Eltern ewiglich kommemoriert werden sollen[136].

Zusammenfassend ist Folgendes zu beobachten: Die Insel Patmos war zur Zeit der Gründung des Theologos-Klosters völlig einsam und unbewohnt. Ob dies auch für Amorgos zur Zeit der Gründung des Klosters der Panagia Chozobiotisssa gilt, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Beide Klöster sind unmittelbar am Meer auf hohen Felsen gegründet. Das Kloster der Panagia von Kykkos im Troodos-Gebirge hingegen liegt fern vom Meer und wurde an einem Ort gegründet, an dem Eremiten hausten.

Durch die Neugründung von Klöstern auf den zum byzantinischen Reich gehörenden Inseln und die ihnen wiederholt gewährten Schenkungen festigte Alexios I. Komnenos seine Stellung als Kaiser. Gründer der vom Kaiser begünstigten Klöster waren in allen drei Fällen Mönche. Namentlich bekannt sind Christodulos als Gründer des Theologos-Klosters von Patmos sowie Esaias als jener des Klosters der Panagia von Kykkos, während die Gründung des Klosters der Panagia Chozobiotissa von Amorgos nicht an einen bestimmten Namen, sondern an eine Gemeinschaft von Mönchen geknüpft ist. Die Persönlichkeit des Christodulos und sein Wirken auf Patmos sind anhand von hagiologischen Texten und Urkunden aus dem 11. Jahrhundert recht gut fassbar. Der Name des Esaias ist erst durch spätere Zeugnisse überliefert.

Das Theologos-Kloster von Patmos besaß im 11. Jahrhundert Metochien auf Kos, Leros und Kalymnos sowie die kleinen Inseln Pharmakos, Leipsoi, Arkioi und Chiliomodi. Auf Kos und Leros gehörten neben Proasteia und sonstigen Besitzungen auch Klöster mit Festungscharakter wie das der Muttergottes von Kastrianon auf Kos und Burgen wie die von Pyli auf Kos und die Festung Pantelion auf Leros zum Besitz des Theologos-Klosters. Die byzantinischen Metochien des Klosters von

136 Archiv des Theologos Klosters von Patmos, Faszikel: Santorin, Urkunde mit Datum 24. Mai 1623.

Kykkos lagen alle auf Zypern und sind in der Περιγραφὴ τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Κύκκου ἤτοι Διήγησις περὶ τῆς ἐν Κύπρῳ ἀποκομίσεως τῆς Θαυματουργοῦ ἁγίας Εἰκόνος τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς λεγομένης Κυκκιοτίσσης des Ephraim Athenaios erwähnt. Drei davon sind die Dörfer Melon, Melekurion, Peristereona, die bei der Eroberung Zyperns durch die Lateiner verloren gingen. Die byzantinischen Metochien des Klosters der Panagia Chozobiotissa sind wenig bekannt.

Im Licht der späteren Überlieferung zeichnet sich ferner ein bis in den östlichen Mittelmeerraum ausgreifendes Beziehungsgeflecht zwischen den Klöstern von Patmos, Amorgos und Zypern ab. So hatte sich Theoktistos, der 1117–1157 Abt von Patmos war, zunächst im Heiligen Land aufgehalten, ehe er über Zypern nach Patmos kam. Die Ikone der Panagia Chozobiotissa kam ebenfalls aus dem Heiligen Land und befand sich eine Zeitlang auf Zypern, ehe sie nach Amorgos gelangte. Und Ephraim Athenaios, der als Mönch des Klosters von Kykkos dessen Περιγραφή verfasste, wurde später (1761–1771) Patriarch von Jerusalem.

Ein allen drei Klöstern gemeinsamer und ihre Geschichte prägender Zug ist schließlich die wundertätige Kraft von Ikonen und Reliquien. Die Geschichte der Panagia-Klöster von Amorgos und Zypern ist seit Gründungszeiten an wundertätige Ikonen der Muttergottes geknüpft. Im Fall des Theologos-Klosters von Patmos spielen die Reliquien des Klostergründers Christodulos eine entscheidende Rolle.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 177–192


Michiel Op de Coul

# Deux inédits à l'ombre de Prodrome

## *Introduction*

Parmi le très grand nombre de manuscrits qui ont conservé une ou plusieurs œuvres de Théodore Prodrome, on en trouve une quinzaine qui proviennent de la Bibliotheca Medicea Laurentiana de Florence.[1] Le Laur. Plut. XXXI.2 (saec.XIV, chart., mm. 234 x 165, ff. 80), l'un de ces manuscrits, présente une structure qui est d'usage: un auteur classique, précédé et suivi par des morceaux byzantins d'auteurs plus ou moins connus.[2] En l'occurrence la partie centrale (ff.26r–75v) contient trois tragédies d'Eschyle: le *Prométhée enchaîné*, les *Sept contre Thèbes* et les *Perses*; la fin du codex donne une collection de tetrasticha de Théodore Prodrome (ff.75v–80r)[3] et une lettre de son disciple Nicétas Eugenianos (f.80v). C'est la première partie (ff.1r–26r) qui nous intéresse particulièrement dans la mesure où elle comporte, après trois pièces de Théodore Prodrome, deux lettres inconnues attribuées à cet auteur, il y a un siècle, par S.D. Papadimitriu.[4] Au sein de la liste d'œuvres de Prodrome établie par W. Hörandner[5] elles figurent dans la section intermédiaire, où sont énumérées les œuvres dont l'authenticité est encore sujette à la discussion. Or, la question de leur statut ne se pose pro-

---

[1] Cf. W. Hörandner, Theodoros Prodromos. Historische Gedichte (*WBS* XI). Wien 1974, 140–141.

[2] A.M. Bandini, Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae. Florentiae II, 1768 (Lipsiae 1961), 75–77. – Cf. A. Turyn, The Manuscript Tradition of the Tragedies of Aeschylus. New York 1943 (Hildesheim 1967), 30–31.

[3] Pour ces poèmes, voir G. Papagiannis, Jambische und hexametrische Tetrasticha auf die Haupterzählungen des Alten und Neuen Testaments, I (*Meletemata* 7/1). Wiesbaden 1997, 54.

[4] S.D. Papadimitriu, Feodor Prodrom. Odessa 1905, 142, n. 55; 159, n. 98. Il s'agit des Nrs. 165 et 166, cf. Hörandner, 57–58. – Ci-après les œuvres de Prodrome seront désignées selon la numérotation de Hörandner (1974).

[5] Cf. Hörandner, 37–72 : I. Echte Werke, II. Zweifelhaftes, III. Unechtes.

prement qu'une fois que le texte s'en trouve disponible, – le premier objectif de cet article.[6]

La première partie du MS se présente comme suit: (ff.1r–6v) Théodore Prodrome, calendrier en vers iambiques [Nr. 119, éd. A. ACCONCIA LONGO, Roma 1983] ; (ff.6v–7r) Théodore Prodrome, hymne à Jean II. Comnène [Nr. IX] ; hymne à Jean II. Comnène [Nr. X]; (ff.7v–8v) lettre à Konstantinos Bardachlas [Nr. 165] tit. τοῦ αὐτοῦ πιττάκιον πρὸς τὸν βαρδαχλᾶν κυρὸν κωνσταντῖνον ὥς ἀπὸ τῶν εὐχῶν τῆς μονῆς τῶν πασχασιῶν ; (f.8v) lettre à l'archidiacre [Nr. 166] tit. τοῦ ἀρχιδιακόνου (τῷ ἀρχιδιακόνῳ corr. Papadimitriu[7]) ; (ff.9r–26r) Christodoulos Magistros, lexique. Suivent les tragédies d'Eschyle, etc.

Les deux lettres qui apparaissent aux ff.7v–8v – pour lesquelles le Laur. Plut. XXXI.2 est le seul témoin[8] – ne sont pas de spécimins caractéristiques du genre, ce sont plutôt des documents de circonstance et en tant que tels, touchant à la réalité et débarrassés d'une lourde rhétorique épistolaire, ils méritent de sortir de leur état d'abandon.[9] Il n'est pas évident par ailleurs de distinguer un rapport immédiat entre l'un et l'autre texte, au niveau linguistique, mais à d'autres égards aussi. On y reviendra plus tard.

Voici en quelques mots le contenu du Nr. 165, lettre qui aurait été écrite par Prodrome à l'instigation des moines du monastère de Paschasios (Nicomédie): le frère du destinataire, de la famille Bardachlas, était moine dans ce monastère. Il avait donné sa fortune pour la construction d'une église et en tant que fondateur s'était vu dédier une liturgie annuelle de commémoraison. Au moment de sa mort l'église n'était construite qu'à moitié (l.37); les moines adressent donc à son frère Constantin la demande urgente de leur accorder la somme restante de son héritage, pour qu'ils puissent finir les travaux et assurer en conscience la prière pour leur confrère et bienfaiteur.

---

[6] Je tiens à remercier MM. Vincent Déroche et Marc Lauxtermann, ainsi que Mme Andrée Villard pour une relecture critique et nombre de remarques précieuses. L'article a bénéficié en plus de la minutie dont M. Wolfram Hörandner a fait preuve à mon avantage.

[7] Une correction nécessaire et évidente par Papadimitriu (voir ci-dessous, p. 189).

[8] Le MS, que nous avons vu sur place en mai 2002, est en assez bon état. Il est d'une main unique.

[9] Le Nr. 165 est inédit; le texte que Papadimitriu a donné du Nr. 166 est très incomplet et sans indication claire des quatre lacunes.

Suit le Nr. 166, la lettre à l'archidiacre.[10] On apprend que l'auteur, il y a peu de temps encore dans des circonstances plutôt aisées, a plusieurs ennemis à la fois à combattre: en plus de la pauvreté et une série de maladies, il doit tout d'abord affronter la colère de l'empereur qui, après la mort de l'impératrice, s'est déclenchée contre lui pour des raisons qu'on ignore. Il a perdu pour son malheur une maison et un domaine en banlieue; maintenant il a peur de perdre aussi des biens dont il se dit expressément le propriétaire: un petit gîte et un petit vignoble. L'archidiacre auquel il s'adresse alors qu'il est désespéré et sans abri, est un *chartoularios*, proche sans doute de la cour impériale et bien placé pour intervenir en sa faveur.

## *Edition des lettres*

### I

**Τοῦ αὐτοῦ πιττάκιον πρὸς τὸν Βαρδαχλᾶν κυρὸν Κωνσταντῖνον ὡς ἀπὸ τῶν εὐχῶν τῆς μονῆς τῶν Πασχασιῶν**

Πανσέβαστε σεβαστὲ καὶ ἐν ἁγίῳ θεῷ ἀγαπητὲ υἱὲ τῆς καθ' ἡμᾶς ἁγίας μονῆς, κύριε Κωνσταντῖνε Βαρδαχλᾶ, εἰς τὴν τοῦ ὑπεραγάθου θεοῦ πανυπέραγνον παναγίαν μητέρα καὶ θεοτόκον εὐχόμεθα, ἡ ὁλότης πᾶσα τῶν ἀδελφῶν, ὑγιαίνειν τὴν σὴν πανευγενεστάτην ἀντίληψιν πανοικί,
5 ψυχῇ τε καὶ σώματι. μᾶλλον γὰρ μέλει τοῖς κατὰ σὲ χριστιανοῖς τῆς ψυχικῆς εὐδίας ἢ τῆς σωματικῆς, ὅτι καὶ πλείων ὁ χρόνος, καθ' ὃν μέλλομεν ζῆσαι μετὰ τὴν κοινὴν ἐκείνην ἀνάστασιν, παρὰ σήμερον, ὅτε σωματικῶς πλημμελοῦμεν καὶ μοχθηρεύομεν. αἰὼν γὰρ πάντας ἡμᾶς ὡς πεπληροφορημένους ἀτελεύτητος ἀναμένει, καθ' ὃν μέλλομεν παραστῆναι γυμνοὶ καὶ
10 τετραχηλισμένοι τῷ κοινῷ ἐκείνῳ φρικτῷ κριτηρίῳ, λόγον δώσοντες τῶν πεπολιτευμένων ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι τοῦ βίου τούτου θεάτρῳ καὶ τῇ φαντασίᾳ τῇ κοσμικῇ. ναὶ γὰρ θέατρον ὄντως ἡ παροῦσα ζωὴ καὶ οὐδὲν ἕτερον, οἰκεία ἐνυπνίου, περὶ ἣν ματαιάζομεν τρέχοντες σωματικῶς, ἀσυντέλεστα καὶ περὶ τοὺς ἑπτὰ λιχνευόμενοι, τοῦ δὲ ὀγδόου καὶ μέλλοντος
15 μνείαν οὐδὲ τὴν τυχοῦσαν τιθέμενοι, περὶ οὗ μᾶλλον ὀφείλομεν σπουδάζειν ἐπιμελῶς ὡς ἀναμένοντος ἡμᾶς μετὰ μεγίστων τῶν ἀπειλῶν, ὡς λόγον δώσοντες τῶν βεβιωμένων καὶ παραστησόμενοι τῷ ἀδεκάστῳ ἐκείνῳ κριτῇ τῷ ἐν εὐαγγελίου διατεινομένῳ ἀδελφοὺς ἡγεῖσθαι τοὺς πένητας, τοῖς ἐν φυλακαῖς ἐπικλᾶσθαι, ξένους παρηγορεῖσθαι, καὶ ἁπλῶς ἀσφαλιζομένῳ
20 τὸν σήμερον μέγαν καὶ ὑψηλὸν ψυχικὸν ὅλον εἶναι καὶ ὡς ἀδελφοὺς

[10] Elle occupe, à partir de la dixième ligne, le reste du même folio 8v.

οἰκειοῦσθαι τοὺς πένητας. ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὕτω καὶ <εὐ>αγγελικαῖς
παραδέδοται βίβλοις καὶ οἱ κατὰ σὲ θεοσεβεῖς καὶ μεγαλόφρονες δοξάζουσι
καὶ πιστεύουσιν.

Περὶ δὲ ὧν προεθέμεθα ὑπομνῆσαι τὴν σὴν ἀντίληψιν, ἀρξώμεθα γράφειν
25 σοι. οἶδεν ἡ ἀντίληψίς σου ὡς ὁ μακαρίτης ἐκεῖνος πανσέβαστός σου αὐτά-
δελφος συνάδελφος ἦν ἡμέτερος καὶ προέθετο ἀναστῆσαι ἐν τῇ καθ᾽ ἡμᾶς
μονῇ ἐκκλησίαν καὶ ὀνομάζεσθαι κτήτωρ. ἔσχεν γὰρ παρὰ τῆς ὁλότητος τῶν
ἐν αὐτῇ ἀδελφῶν μνημόσυνον εὐτέλεστον πρὸς τῆς ἡμέρας ἔστ᾽ ἂν
τόδε τὸ πᾶν συνίσταται. καὶ θεὸς μάρτυς, ἔχει τὸ τοιοῦτον μνημόσυνον
30 ἀκολόβωτον· διὸ καὶ ἐν τῷ τελευτᾶν διωρίσατο ὅσα δῆτα καὶ διωρίσατο
δοῦναι τῇ καθ᾽ ἡμᾶς μονῇ.

Ὁ δὲ τότε καιρὸς οὐκ ἐδίδου τῇ εὐγενείᾳ σου ποιῆσαι κατὰ τὴν τοιαύτην
διάταξιν, ἀλλὰ μέρος μὲν τῶν διατεταγμένων παρ᾽ ἐκείνου δοθῆναι λόγῳ
ψυχικῷ τῆς ἁγίας ἐκείνου ψυχῆς ἐδόθη ἡμῖν, τὰ δὲ λοιπὰ ἔτι παρακατέχονται.
35 καὶ πληροφορεῖ ὁ θεὸς τὴν ἀντίληψίν σου ὅτι καὶ ἡμεῖς εἴ τι εἴχομεν, ἀλλὰ
καὶ ἐκεῖνα τὰ δοθέντα ἡμῖν ψυχικὸν ἐκαινοτομήσαμεν καὶ ἀνηγείραμεν
ἐκκλησίαν ἐκ βάθρων ἐπὶ μνημοσύνοις ἐκείνου καὶ ἵσταται ἀσκεπὴς μὴ
δυναμένων ἡμῶν ἐπιθεῖναι ταύτῃ καὶ ὄροφον. καὶ κινδυνεύει χαλάσαι
[ἐκείνου καὶ ἵσταται] καὶ παρακαλοῦμεν τὴν θεοσέβαστόν σου ψυχὴν
40 ἀποστεῖλαι ἡμῖν καὶ τὸ ἐπίλοιπον τῶν ἐαθέντων ἡμῖν ἐν διαθήκῃ παρὰ τοῦ
μακαρίτου ἐκείνου αὐταδέλφου σου καὶ αὐθέντου ἡμῶν, ὡς ἂν πληρωθῇ
τὸ θεοφιλὲς ἔργον ἐκείνου. πᾶν γὰρ ὅπερ ἀνατεθῇ θεῷ παρακατεχόμενον
ἱεροσυλίας ἔγκλημα τῷ παρακατέχοντι ἐπιφέρει. καὶ παρακαλοῦμεν τὴν
ἀντίληψίν σου ὡς καλόγεροι καὶ ἡμῖν μὲν ἀπαντῆσαι τὸ φροντιστήριον,
45 ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντίληψίν σου λυτρώσασθαι τοῦ ἐπηρτημένου τῷ νοσφισμῷ
κρίματος. πεπληροφόρησαι γὰρ ἀπὸ τῶν γραφῶν ὡς θεοφιλὴς ὅτι καὶ σὺ
καὶ ἡ πανσεβάστη σύμβιός σου καὶ τὰ παιδία σου συμμερισταὶ μέλλουσι
εἶναι τοῦ ἀδελφικοῦ ψυχικοῦ τε καὶ μνημοσύνου, καὶ σπουδαῖον, ἔστ᾽ ἂν
τὸ τοῦ βίου τρέχωμεν στάδιον, ἀποφλῆσαι τὴν ψυχὴν τοῦ μακαρίτου
50 ἐκείνου εἰς τὸ κεχρεωστημένον διάταγμα. οἶσθας γάρ, οἶσθας καὶ ἀκριβῶς,
οἶσθας ὡς ὁ παρὼν βίος σκιᾷ καὶ ὀνείροις ἔοικε καὶ λαλοῦντες πολλάκις
καὶ ἀκριβὲς ὑγιαίνοντες μετὰ στιγμὴν παρερχόμεθα μηδὲ φωνὴν ἀφιέναι
περὶ τοῦ συμπεσόντος παραχωρούμενοι. ἀπόδος οὖν καὶ τῷ μακαρίτῃ
ἐκείνῳ πανσεβάστῳ αὐταδέλφῳ σου †δεαν† τὴν χάριν τῆς ἀποδόσεως τῶν
55 ἐαθέντων τῇ ψυχῇ ἐκείνου χάριν μνημοσύνου. ῥῦσαι δὲ καὶ ἑαυτὸν τοῦ
ἐπηρτημένου σοι κρίματος, ἵνα μὴ εὕρῃς τὴν ψυχὴν ἐκείνου ἐν τῷ μέλλοντι
αἰῶνι μετὰ τῆς σῆς διαμαχομένην ψυχῆς διὰ τὴν τῶν συμπεφωνημένων
ἀπόδοσιν. ἄωρον γὰρ τὸ τέλος καὶ ὁ δικάζων ἀπαρεγχείρητος καὶ τὸ
δικαστήριον πολυπρόσωπον καὶ διόρθωσιν τῶν βεβιωμένων μὴ προσδεχό-
60 μενον.

Φεῖσαι οὖν, φεῖσαι καὶ τῆς σῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐκείνου ψυχῆς καὶ πλήρωσον τὴν ἐπιτελευτίαν ἐκείνου διαθήκην καὶ τὴν ἔγγραφον βούλησιν, ὡς ἂν καὶ θεῷ φανῇς ἀρεστὸς καὶ διὰ τὴν τοῦ θείου ἔργου ἐκπλήρωσιν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀδελφικῆς θεοφιλοῦς βουλήσεως ὁ πληρωτής. μικρὸν γὰρ ἢ οὐδὲν
65 κερδανοῦμεν ἐνταῦθα καὶ τὸ μέλλον ἀπαιτητέον ἔντοκον καὶ ὁ δανειστὴς ἀνεκλόγιστος· ἐν οἷς γοῦν τὸ κέρδος μικρόν, φορτικὴ δὲ ἡ ἀπαίτησις. ἀπόφλησον τὸ τοῦ τελευτήσαντος δάνειον αὐταδέλφου σου, ἵνα μή σοι μεταμελήσῃ ὅτε μεταμέλου καιρὸς οὐκ ἐνδίδοται. κύριος ὁ θεὸς χαρίσαιτο ἡμῖν τὴν σὴν ἀντίληψιν πολυχρόνιον· ὑπερευχόμεθα γάρ, θεὸς οἶδε, καὶ
70 τῆς σῆς ἀντιλήψεως, ὅτε τὰς πρὸς θεὸν ἱκετείας καὶ περὶ τοῦ μακαρίτου ἐκείνου αὐταδέλφου σου ἀναφέρομεν.

Ms.: Laur. Plut. XXXI.2 (ff.7v–8v).

**9–10** Hebr. 4,13 **11–12** cf. 1 Cor. 4,9 **14–15** cf. Lev. 23,36 **45** cf. Jos. 7,1 **48–49** 1 Cor. 9,24 **65–66** cf. Mt. 25,14–30

MS titre: τοῦ αὐτοῦ πιττάκιον πρὸς τὸν βαρδαχλᾶν κυρὸν κωνσταντῖνον ὡς ἀπὸ τῶν εὐχῶν τῆς μονῆς τῶν πασχασιῶν
**6** εὐδίας nos : εὐδρίας L || **9–10** γυμνῇ καὶ τετραχηλισμένῃ L | **13** ἕτερον nos : ἀτεοι ut vid. L || **14** ἀσυντέλεστα nos : ἀσυντέλετα L || **15** οὗ nos : ὧν L || **19** ξένους nos : ξένῳ L || **21** εὐ addidi -καῖς nos : -κοῖς L || **25–26** σου αὐτάδελφος Hörandner : τοῦ αὐταδέλφου L || **26** συναδὴν ut vid. L || **27** παρὰ nos : περὶ L || **28** αὐτῷ L | παρὰ τῆς ἡμέρας fortasse in L || **34** ψυχικοῦ legi potuerit || **38** ἡμῶν nos : ἡμῖν L || **38** ὄροφον nos : ὤροφον L || **39** ἐκείνου καὶ ἵσταται in rasura || **41** αὐθέντου nos : αὐθέντης ut vid. L || **54** inf. (-ᾶν) non legitur an δέουσαν scribendum? || **56** ἐπηρτημένου nos : ὑπηρτημένου L || **63** τοῦ θεοῦ L || **65** κερδανοῦμεν nos : κερδαινοῦμεν L || **67** τὸ deest in L

*Traduction*

**Billet au seigneur Constantin Bardachlas du même, se rendant aux instances du monastère de Paschasios**

Très révérend révérend et fils bien-aimé, en Dieu Saint, de notre saint monastère, seigneur Constantin Bardachlas, à la Mère toute pure et toute sainte qui a enfanté le Dieu qui est au-dessus de toute bonté, nous, la communauté rassemblée des frères, nous adressons nos prières pour que Votre Bienveillance toute noble soit en bonne santé d'âme et de corps, vous et toute votre famille. Pour des chrétiens tels que vous êtes, certes la santé de l'âme importe plus que celle du corps, étant donné qu'il y aura aussi pour nous un plus grand temps à vivre après

la résurrection, notre destin à tous, par rapport au jour d'aujourd'hui, lorsqu'en vertu de notre condition corporelle nous sommes négligents et faibles. Car nous tous – et nous en sommes avertis – c'est une éternité sans fin qui nous attend, pendant laquelle nous devons nous présenter, nus et sans défense, devant ce terrible tribunal où comparaîtront tous les hommes, afin de rendre compte des actes que nous avons accomplis sur le présent théâtre de cette vie et dans l'illusion du monde. Oui, certes, un théâtre, voilà ce que c'est que la présente vie, elle n'est rien d'autre, elle est comme un songe, au nom duquel nous nous pressons d'agir vainement, proies de notre corps, nos désirs dirigés inutilement vers les sept âges de la vie, sans même donner la moindre attention au huitième, le temps à venir en vue duquel nous devrions travailler davantage avec grand soin, puisqu'il nous attend avec les plus grandes menaces: nous allons en effet rendre compte de nos vies et nous serons face à cet incorruptible juge qui dans l'Évangile prescrit de regarder les pauvres comme des frères, d'avoir pitié des prisonniers, de consoler les étrangers et qui sans détours assure que celui qui dans ce monde est grand et élevé, est tout entier spirituel et unit à lui-même les pauvres comme des frères. Eh bien! voilà les propos transmis par l'Évangile en ces termes et ceux qui ont la piété et l'intelligence qui sont les vôtres les ont toujours dans l'esprit et les croient.

Mais abordons dans cette lettre le sujet sur lequel nous nous sommes proposé d'attirer l'attention de Votre Bienveillance.

Votre Bienveillance sait que feu votre très révérend frère était notre confrère et qu'il avait projeté de construire dans notre monastère une église et d'en être appelé le fondateur. En effet il recevait de toute la communauté des frères dans le monastère une commémoraison accomplie, à compter de ce jour tant que ce monde actuel durera. Et Dieu est témoin qu'une commémoraison comme celle-ci ne souffre aucun accourcissement; c'est pourquoi au moment de sa mort il a aussi fixé ce que précisément il s'était déterminé donc à léguer à notre monastère.

Les circonstances, cependant, ne permettaient pas alors à Votre Noblesse d'agir conformément à cette disposition testamentaire: une partie de ce qui, selon ses indications, devait nous être donné à titre de gage de sa sainte âme nous fut donnée en effet, ce qui reste, en revanche, est encore retenu. Et Dieu donne pleine garantie à Votre Bienveillance que, de notre part, tout ce que nous avions aussi bien que ces dons-là, nous les avons dépensés pour le salut de son âme: en sa mémoire, depuis les fondations nous avons érigé une église et elle est debout non couverte parce que nous ne pouvons pas y ajouter le toit. Elle est en danger de

s'écrouler et nous prions votre âme très pieuse de nous envoyer également le restant de ce que nous a laissé par son testament feu votre frère et notre maître, afin que son œuvre qui plaît à Dieu s'accomplisse. En effet tout ce qui a été offert à Dieu, s'il est retenu, fait porter le grief de vol du patrimoine sacré contre celui qui le retient. Et en tant que moines nous prions Votre Bienveillance de venir en aide à notre monastère, mais nous prions aussi Votre Bienveillance de se délivrer du jugement suspendu sur Elle en cas de retenue d'un dépôt. Vous êtes en effet pleinement assuré de par le contrat que, puisque vous êtes aimé de Dieu, vous même aussi bien que votre très vénérable compagne et vos enfants, vous allez avoir part au gage spirituel de votre frère et à sa commémoraison et il est important, tant que nous courons le stade de la vie, de dégager l'âme du bienheureux en accomplissant la disposition due. Car vous savez, et vous le savez très exactement, vous savez que la présente vie est semblable à une ombre, à un rêve et que, même prenant maintes fois la parole, même montrant une parfaite santé, après un instant nous passons sans qu'il nous soit donné de proférer même un mot sur ce qui nous est arrivé. Rendez donc également à feu votre très révérend frère la faveur de la restitution de ce qui est légué pour sa commémoraison dans l'intérêt de son âme, mais gardez-vous vous-même aussi du jugement suspendu sur vous, afin que dans le siècle à venir vous ne trouviez pas son âme en litige avec votre âme au sujet de la restitution de ce qui avait été convenu. La fin des temps en effet n'a pas de date fixe, et le juge est inflexible, le tribunal est à plusieurs personnes et de ce qui a été vécu, aucun amendement n'est reçu.

Laissez donc, laissez la vie sauve à votre âme, aussi bien qu'à celle de votre frère et accomplissez sa disposition dernière et son acte écrit de dernière volonté, afin que Dieu se complaise en vous à cause de l'accomplissement de l'œuvre de Dieu, mais aussi afin que vous soyez celui qui accomplit la volonté pieuse de votre frère. En effet, notre bénéfice ici-bas sera minime ou bien nul, l'intérêt à venir devra être réclamé et le créancier sera implacable; de toute façon là où le bénéfice est minime, la revendication est pesante. Acquittez la dette de votre frère défunt, afin que vous ne le regrettiez pas à l'heure où l'occasion du regret n'est pas offerte. Que le Seigneur Dieu nous accorde Votre Bienveillance pour de longues années. Nous prions en effet – Dieu le sait – également pour Votre Bienveillance, quand à l'intention de votre bienheureux frère nous portons nos prières vers Dieu.

*Annotations*

Titre τὸν Βαρδαχλᾶν κυρὸν Κωνσταντῖνον ] La famille Bardachlas est très peu connue. Le nom n'est attesté qu'au treizième et quatorzième siècle.[11] Il n'y a pas de sceau pour l'instant.

Titre τῆς μονῆς τῶν Πασχασιῶν ] Le monastère de Paschasios se trouvait sur la côte méridionale du golfe de Nicomédie, à l'endroit où la rivière Drakôn se jette dans la mer de Marmara, à une distance de 50 km. environ à l'ouest de la ville de Nicomédie.[12] Ce monastère connaît quelque notoriété grâce à un passage de Pachymère[13]; c'est ici que le patriarche Arsène Autôreianos se réfugia en 1259, fuite qui marque la fin de son premier patriarcat.

4 τὴν σὴν ... ἀντίληψιν ] Un titre de politesse (voir LBG) qui reviendra plusieurs fois, cf. l.24, 25, 35, 44, 45 et 69. Au sens premier de 'soutien', voir ci-dessous le Nr. 166 (l.20).

4 πανοικί ] De manière moins conventionnelle la famille du destinataire est évoquée de nouveau vers la fin de la lettre (l.47).

8 μοχθηρεύομεν ] L'actif n'est pas attesté ailleurs. Pour μοχθηρεύομαι, voir LBG.

8–9 ὡς πεπληροφορημένους ] Il se peut qu'ici le mot soit synonyme de πληρόω (cf. Luc 1,1; Col. 4,12), c'est-à-dire ‚accomplis, dans un état d'achèvement'. Pour le sens de ‚assurer pleinement', voir l.35 et 46.

13 ἕτερον ] Passage corrompu. Le manuscrit donne ἀτεοι, le tau surmonté par une boucle très marquée qui pourrait être un bèta ou un rho. Comme le texte est incompréhensible tel quel, nous l'avons corrigé; la tournure καὶ οὐδὲν ἕτερον est très répandue dans le grec tardif, surtout chez les Pères (Grégoire de Nysse, Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome et autres). – Pour οἰκεῖος avec génitif, voir LSJ s.v. IV.2.a.

14 περὶ τοὺς ἑπτὰ λιχνευόμενοι, τοῦ δὲ ὀγδόου καὶ μέλλοντος ] Le substantif masculin qu'il faut sous-entendre est selon toute probabilité αἰὼν, étant donné que le même mot est le sujet de ἀναμένει (l.9) et que

[11] Pour les quatre cas qui sont connus, voir H. Ahrweiler, La région de Smyrne. *TM* 1 (1965), 168; PLP 2, 2208–2211. – Cf. Hörandner, 58, n. 86.

[12] Cf. R. Janin, Les Églises et les Monastères des grands centres byzantins. Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1975, 118. – B. Geyer, J. Lefort (edd.), La Bithynie au Moyen Âge (*Réalités Byzantines* 9). Paris 2003, 449 et n. 196.

[13] Pachymère II.15 (Failler, 159) = Bonn 111–112. Cf. V. Laurent, Regestes 1.4, nr. 1347.

ἀναμένοντος (l.16) est au même plan que μέλλοντος, participe qui revient vers la fin de la lettre : ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι (l.56–57).

18 τῷ ἐν εὐαγγελίου διατεινομένῳ ] Les bonnes œuvres qui suivent (l.18–19) ne sont pas connues comme telles dans l'Évangile (cf. pourtant Mt. 25, 35–37); elles faisaient partie du langage pictural et iconographique.

19 ἐπικλᾶσθαι ] Au sens métaphorique, voir LSJ s.v. II.1 ἐπικλάω (‚to move to pity').

27 ἐκκλησίαν ] Si le monastère n'avait pas encore d'église (cf. l.36–37: ἀνηγείραμεν ἐκκλησίαν ἐκ βάθρων), la lettre date de toute façon d'une période proche de la fondation. Mais ni le fondateur ni le typikon du monastère ne sont connus.

28 μνημόσυνον ] Terme technique qui désigne une liturgie célébrée à la mémoire de quelqu'un (cf. l.29, 37, 48 et 55). On comprend qu'en échange de la fondation de l'église, le défunt reçoit une liturgie annuelle de commémoraison (cf. aussi Lampe s.v.). Le μνημόσυνον est en réalité ce qui résulte d'un ψυχικόν (voir ci-dessous, 33–34).

28–29 πρὸς τῆς ἡμέρας ἔστ' ἂν τόδε τὸ πᾶν συνίσταται ] L'espace de temps désigné par cette phrase sera, d'un côté le jour du contrat, de l'autre un moment futur hors de l'histoire. Cependant le τόδε τὸ πᾶν pourrait avoir un sens concret : ‚tant que tout ceci tient', c'est-à-dire soit l'église fondée, soit la communauté monastique. – L'emploi de ἂν avec un indicatif du présent est curieux (mais cf. l.48–49).

30 ἐν τῷ τελευτᾶν ] Le testament (διάταξιν, l.33; ἐπιτελευτίαν διαθήκην, l.62) a été fait sur le lit de mort et les termes employés au passage suivant[14] supposent que le frère du défunt, père de famille, aura eu sa part de l'héritage à lui. En effet la législation de Léon VI., par opposition à celle de Justinien I., permet au moine, à condition qu'il ait apporté quelque chose au monastère à son entrée, de tester sur ce qu'il a acquis postérieurement par donation ou par succession.[15] Le testament de Bardachlas n'aura pas donné lieu à des ambiguïtés. On imagine que le point de controverse dans la présente affaire a été sur le plan de l'interprétation des dispositions faites en fonction de certains articles additionnels de la législation en vigueur (voir ci-dessous).

---

[14] Cf. μέρος μὲν τῶν διατεταγμένων παρ'ἐκείνου δοθῆναι (l.33) et, plus loin, τὸ ἐπίλοιπον τῶν ἐαθέντων ἡμῖν ἐν διαθήκῃ παρὰ … etc. (l.40–41).

[15] Nov. 5 (30 Noailles – Dain). Pour un aperçu historique de ce genre de documents, voir A. Steinwenter, Byzantinische Mönchstestamente. *Aegyptus* 12 (1932) 55–64.

33–34 λόγῳ ψυχικῷ ] Autre terme technique, ailleurs ψυχικόν tout court (cf. l.36, 48), c'est-à-dire un gage pour le salut de l'âme de quelqu'un. Voir SOPHOCLES, *Lexicon* s.v. 4 : le *psychikon* est la part qu'un testateur donne à l'Église pour des liturgies pour le salut de son âme.

35–36 ὅτι καὶ ἡμεῖς εἴ τι εἴχομεν, ἀλλὰ … ἐκαινοτομήσαμεν ] Le texte du MS est parfaitement lisible, mais le sens global est peu clair. À ce point du discours on ne serait pas surpris de lire: „Dieu garantit que c'est tout ce que nous avions", – ce qui n'est pas dans le grec pourtant. Je propose que le ὅτι est à construire plutôt avec ἐκαινοτομήσαμεν, et que le ἀλλὰ juxtapose les deux objets directs de ce verbe: (1) la somme fournie, dans la mesure du possible, par le monastère lui-même, puis (2) la première partie du legs. Le ψυχικὸν, en apposition aux deux objets, présente alors quelque difficulté, mais il peut se référer au premier montant aussi, dans l'idée que la totalité des moyens disponibles est dépensée à la construction de l'église, le projet personnel du défunt (cf. aussi l.37 : ἐπὶ μνημοσύνοις ἐκείνου).[16]

39 ἐκείνου καὶ ἵσταται ] Ces mots, en encre déteinte, se trouvent exactement au même endroit dans la ligne au-dessous.

39–43 παρακαλοῦμεν – ἐπιφέρει ] La position ferme que prennent les moines du monastère s'explique juridiquement; l'appel de restitution d'un legs le cas échéant est bien fondé dans le droit byzantin. L'empereur Justinien I. s'est exprimé en la matière dans une Novelle[17] portant sur les différents aspects du droit héréditaire, y compris le décès d'un fondateur d'une église. Or, l'empereur Léon VI. a élaboré et précisé le décret justinien en faveur des apparentés du fondateur décédé[18] et dans le cas le plus profitable du point de vue de l'Église (c.q. le monastère), celle-ci ne reçoit que deux tiers de la fortune.[19] La cause de Constantin Bardachlas n'est donc pas négligeable non plus, car selon ladite Novelle de Léon VI. il a le droit de garder a priori un tiers de la fortune de son frère. Il est bien conce-

---

[16] À moins que ψυχικὸν ne soit ici un accusatif adverbial qui se réfère uniquement à τὰ δοθέντα ἡμῖν – une suggestion importante que m'a faite M. Hörandner. Mais il semble que ἐκαινοτομήσαμεν a besoin d'un complément de plus.

[17] Nov. 131, 7 (657 SCHOELL – KROLL) = Basilika V, 3, 8 (143 SCHELTEMA – VAN DER WAL) : Ὁ δὲ ἅπαξ ἀρχόμενος ἢ νέον κτίζειν εὐκτήριον ἢ παλαιὸν ἀνανεοῦν, τρόποις ἅπασιν ἀναγκαζέσθω παρὰ τοῦ μακαριωτάτου τῶν τόπων ἐπισκόπου καὶ τῶν οἰκονόμων αὐτοῦ καὶ τοῦ πολιτικοῦ ἄρχοντος ἢ αὐτὸς, εἰ περιείη, ἢ τούτου τελευτῶντος οἱ κληρονόμοι αὐτοῦ τὸ ἀρχθὲν ἔργον πληροῦν.

[18] Nov. 14 (57 NOAILLES – DAIN), qui pourvoit à trois différents cas de figure.

[19] Pour l'apport de cet empereur, voir B. GRANIC, Das Klosterwesen in der Novellengesetzgebung Kaiser Leons des Weisen. *BZ* 31 (1931) 62–63.

vable que Constantin, indépendamment des dispositions faites, réclame *en plus* un tiers de la part afférente au monastère. Ce sera alors la somme qui encore fait défaut : τὸ ἐπίλοιπον τῶν ἐαθέντων ἡμῖν ἐν διαθήκῃ (l.40).

41 αὐθέντου ] Dans le sens de ‚maître de l'ouvrage', ‚commettant', ‚mandant'. Par τοῦ μακαρίτου ἐκείνου αὐταδέλφου σου καὶ αὐθέντου ἡμῶν le même personnage, me semble-t-il, est désigné; il n'y a qu'un seul article. C'est à Constantin Bardachlas de faire en sorte que les moines puissent s'acquitter de ce qu'ils doivent à leur confrère décédé.

54 †δεαν† ] Le manuscrit donne δε, suivi par l'abbréviation pour -αν au-dessus et un peu à droite de l'epsilon. L'epsilon est surmonté par un signe qui ressemble à un kappa, ou un petit chi, de sorte qu'on pourrait lire δεχαν. Le mot non-déchiffré sera un infinitif ou un adjectif.

65 ἔντοκον ] La parabole des talents est en arrière-plan à tout ce passage. À la fin de cette lettre, comme au début, les moines ne manquent pas d'employer les moyens de persuasion qui leur sont propres, tout en s'appuyant sur l'Écriture; les dangers auxquels s'expose Constantin Bardachlas ne semblent pas être moins réels que ceux qui menacent l'église du monastère.

66 ἀνεκλόγιστος ] Pour le sens requis ici (‚qui n'a pas de comptes à rendre'), voir LBG s.v. (*keiner Rechenschaft unterworfen*).

## II

### Τῷ ἀρχιδιακόνῳ

Ἰδοὺ καὶ δευτέραν ταύτην γραφὴν δεητήριον πρὸς τὸ σὸν ὕψος ἐπιστέλλειν κατατολμῶ, θεομεγάλυντε δέσποτα, κορωνὶς ἁγία τῶν οἷς ἐν τῷ κατὰ τὰ ἀρχεῖα ἱερατικῷ τὸ διακονεῖν προστετάχαται. ἐπεὶ καὶ γὰρ τὸ αὐτοποδητὶ τῇ σῇ μεγάλῃ ἁγιωσύνῃ τὸ ἀνῆκον ἀφοσιώσασθαι προσκύνημα
5 ὑπὸ τῆς ἐνσκηψάσης ποδοκάκης μοι περιῄρημαι, διὰ τῆς παρούσης μου δεητηρίου γραφῆς ἀναπληρῶ τὸ ὑστέρημα καὶ κίχρησί μοι τὴν αὐτοπρόσωπον ὁμιλίαν ὁ ἐπιστολιμαῖος Ἑρμῆς· οἱ γὰρ λόγοι πτερόεντες καὶ διαπετήσιμοι.

Κατὰ τὸν Ἥφαιστὸν οὖν διατεθειμένος τοὺς πόδας καὶ σκαμβεύων
10 τούτους καὶ ἑτεροποδῶν τοῖς τοῦ ἀδελφοῦ Ἑρμοῦ πτεροῖς ὑπανέχομαι καί με ὁ ἐπιστολιμαῖος ἀναπτεροῖ. ἐπεὶ τὸν βάδην περιῄρημαι τὸν ἐμπόδιον καὶ τῇ ποδαλγίᾳ συγκυλισθεὶς τὴν αὐτοπρόσωπον ὁμιλίαν καὶ τὴν προσκύνησιν, τὴν ἐπιστολιμαίαν καὶ διαπόμπιμον χειρουργῶ καὶ ἀβεβαίοις ὑπὸ τῆς

νόσου ποσὶ καὶ ὑποτρόμοις χερσὶ διὰ τὴν ὑποστολὴν τῆς προθυμίας δέομαι
15 τῆς οὐρανομήκους μεγάλης σου ἁγιότητος, ὡς ἂν μεσιτεύσῃς μοι τὸ ὀσπήτιόν μου καὶ τὸ ἀμπελίτζιν μου διὰ μακαρίας κοιμήσεως τῆς ἀοιδίμου δεσποίνης· οὐδὲν γάρ, ἐμοὶ δοκεῖ, πεπαρῴνηκα· τὸ γὰρ προάστιον καὶ τὴν γῆν ὁ κοινὸς αὐθέντης καιρὸς ἐξότου καὶ προαφείλετο, τὰ ἰδιόκτητά μοι ταῦτα τίνι δικαίῳ μετὰ χρόνους καὶ προσαφείλετο;

20 Εὕροιμι τοίνυν ἀντίληψιν καὶ μεσιτείαν ἔνδικον ἀπὸ τῆς μεγάλης ἁγιωσύνης σου· ἀπείρηκα γὰρ ἀπὸ τόπου εἰς τόπον μεταβαίνων καὶ διωκόμενος· ἐξιλέωσόν μοι τὴν βασιλικὴν ψυχὴν καὶ εὐμένισον συμπάθειάν μοι προσαιτησάμενος· ἐξότου καὶ γὰρ ἡ βασιλικὴ ἐπέσκηψέ μοι ὀργή, συνεπέβρισε καὶ τὰ τυχηρά, εἰ δεῖ παραδοξάζειν καὶ τυχηρά, καὶ οἷόν τις
25 σκνὶψ ἢ βροῦχος ἢ χάλαζα τὰ ἐν ἐμοὶ πάντα κατεβοσκήθη καὶ ἐμασσήσατο καὶ κεῖμαι δείλαιος ἀπορίᾳ τῶν ἀναγκαίων καὶ σωματικαῖς ἀλλεπαλλήλοις νόσοις παλαίων καὶ συστροβούμενος.

Διὰ δὴ πάντα καὶ διὰ χειρῶν ἁγίων σῶν καὶ τὰ πρὸς τὸ ζῆν προσεπαρκέσαις μοι, ὁ κοινὸς καὶ ἄφθονος δότης καὶ ἀνόσφιστος παροχεύς, <καὶ> ἀντι-
30 μισθία σοι ταμιευθήσεται ἀπὸ χειρὸς θεοῦ παντοκράτορος.

Ms.: Laur. Plut.XXXI.2 (f.8v).
Ed.: Papadimitriu, p. 159, n.98.; p. 142, n.55 (extraits).

**24–25** Ex. 8, 12–15; 9, 22–35; 10, 4–20.

MS titre: τοῦ ἀρχιδιακόνου (τῷ ἀρχιδιακόνῳ corr. Papad.)
**1** δεητήριον nos : δεητῶς L || **6** κίχρησί scripsi : κιχρῶ ut vid. L || **12** συγκυλισθεὶς nos : συγκελισθεὶς L || **17** προάστον L || **18** ἐξότου nos : ἐξ ὅτου Papad. ἐρηότου L || **20** ἀπὸ L : ὑπὸ Papad. || **24** οἷον L : οἵα Papad. || **26** σωματικαῖς nos : -κοῖς L || **29** καὶ addidi

*Traduction*

**À l'archidiacre**

Voici encore une deuxième demande par écrit que j'ai l'audace d'adresser à Votre Altesse, seigneur éminemment divin, couronne sainte de tous ceux à qui l'office de diacre a été confié dans le clergé chargé des archives. Puisqu'en effet rendre en personne l'honneur qui convient à Votre grande Sainteté m'a été enlevé par une affection de pied qui

m'est survenue, c'est par la présente demande écrite que je supplée à ma défaillance et la rencontre face-à-face m'est prêtée par Hermès épistolaire; car les paroles ont des ailes, elles s'envolent de tous côtés.

Étant donc dans l'état d'Héphaistos pour ce qui est de mes pieds, à savoir boîteux et sautant à cloche-pied, sur les ailes de son frère Hermès je m'élève dans les hauteurs et le dieu épistolaire me transporte. Puisque m'ont été enlevées la marche à pied et du même coup – je me traîne en effet par douleur dans les pieds – une rencontre face-à-face et une prosternation, c'est par l'envoi d'une lettre à l'extérieur que je façonnerai une conversation, et, les pieds instables par la maladie, les mains devenues tremblantes pour avoir été refréné dans mon ardeur, je supplie votre Sainteté, grande et haute comme le ciel, de m'assurer par son entremise mon petit gîte et mon petit vignoble, maintenant que notre dame l'impératrice est partie vers le bonheur d'un autre monde. En effet en aucune façon, à ce qu'il me semble, je me suis mal conduit. Depuis que la fortune, le vrai maître de tout, m'a enlevé ma maison et mon domaine en banlieue, comment se justifierait que ce que j'ai acquis en propre avec le temps, me fût enlevé aussi?

Eh bien, puissé-je trouver un soutien et une médiation justifiés de la part de votre grande Sainteté; je n'en peux plus en effet de passer d'un lieu à l'autre et d'être toujours chassé. Apaisez pour moi l'âme de l'empereur et rendez-la bienveillante en le priant de m'être compatissant. Car depuis que la colère de l'empereur est tombée sur moi, le destin aussi a commencé à peser lourdement, si besoin en est de discréditer aussi le destin, et comme un petit ver ou une sauterelle ou comme la grêle il a dévoré toute ma fortune et l'a broyée, et me voici misérable par manque de nécessaire à la vie, accablé et ballotté par des maladies du corps les unes après les autres.

En considération de cela, puissiez-vous me fournir de vos mains saintes des moyens d'existence en plus, vous qui êtes pour tous le donateur libéral et le fournisseur généreux, <et> des récompenses vous seront procurées de la main de Dieu Tout-puissant!

## *Annotations*

Titre Τῷ ἀρχιδιακόνῳ ] Le génitif du MS a été corrigé par Papadimitriu. L'archidiacre n'est pas l'auteur de cette lettre, il en est le destinataire, comme il ressort de la première phrase.

1 καὶ δευτέραν ] Le texte qui commence ne peut faire suite au *pittakion* qui précède; on est devant un cas isolé.

1 δεητήριον ] Le MS a δεητῶς que PAPADIMITRIU a gardé.[20] Mais l'ordre des mots appelle plutôt un adjectif qu'un adverbe qui n'est guère attesté (cf. pourtant Tgl s.v.). Si cet adjectif, par analogie d'autres formations de ce type, est sans forme au féminin, une γραφὴ δεητήριος serait une ‚demande écrite', sens qui convient bien. Par conséquent, à la ligne 6 on lira δεητηρίου.

3 κατὰ τὰ ἀρχεῖα ] Il s'agit d'un fonctionnaire du haut-clergé chargé des archives.

8 διαπετήσιμοι ] Ne figure dans aucun dictionnaire ou lexique. En revanche διαπετής existe, un adjectif dérivé de διαπετάννυμι. Apparemment on a ici un dérivé de διαπέτομαι.

9 σκαμβεύων ] Pour ce verbe, voir Tgl, où l'on trouve trois passages d'Eustathe, puis le TLG, qui cite le même auteur (Opera minora, ed. WIRTH).

11 ἐπεὶ τὸν βάδην περιήρημαι τὸν ἐμπόδιον ] Le sens ne peut guère être autre que: ‚parce que la marche à pied m'a été enlevée'. Mais ni le substantif ni l'adjectif ne sont attestés dans ce sens-là.

12 συγκυλισθεὶς ] Le participe passif au sens intransitif de συγκυλίνδομαι / συγκυλίομαι est assez rare, mais voir LSJ s.v. Pour l'emploi de συν- comme renforcement du verbe, cf. l.24 et 27.

15 μεσιτεύσῃς ] Au sens transitif, ‚assurer par son entremise' (cf. LSJ s.v. 3).

16 ὀσπήτιόν ] Le sens de ‚logement' est courant à date haute. L'auteur se dit propriétaire, donc on a très probablement ici la forme byzantine de σπίτι en grec moderne.

16–17 διὰ μακαρίας κοιμήσεως τῆς ἀοιδίμου δεσποίνης ] Le sens de διὰ est difficile à saisir, il est ici proche de celui de διά c.acc. L'auteur appréhende qu'après la mort de l'impératrice un changement de régime puisse se produire mettant en péril les biens qui lui ont été alloués déjà. À titre d'hypothèse on pourrait penser à des mesures d'expropriation prises par l'empereur à l'encontre de ceux qui sont tombés en disgrâce (cf. l.22–23).

19 προσαφείλετο ] Le sujet de ce verbe sera, plutôt que καιρὸς (l.18), τὰ ἰδιόκτητά μοι ταῦτα. La raison pour laquelle il a peur de perdre ce qu'il a acquis en propre, est autre que la fortune; c'est l'inexplicable et soudaine colère de l'empereur.

22 ἐξιλέωσόν μοι τὴν βασιλικὴν ψυχὴν ] Dans le cas où cette lettre, qui ne donne pas l'impression d'être un écrit de jeunesse, serait de la main

[20] Cf. PAPADIMITRIU, 304 et 159 (respectivement pour les deux cas l.1 et 6).

de Théodore Prodrome, l'empereur en question est forcément Manuel I. Comnène.

24 συνεπέβρισε καὶ τὰ τυχηρά ] Le verbe συνεπιβρίθω n'est pas attesté ailleurs.

24–25 οἷόν τις σκνὶψ ἢ βροῦχος ἢ χάλαζα ] Le fait que cette même expression, dans un contexte très différent, figure chez Prodrome[21] est surprenant, mais finalement, je crois, sans importance.

25 κατεβοσκήθη ] Ce verbe figure parfois comme un *deponens passivum*, par ex. Geopon. 2.39.2; Eust.Opera 207.69 (Tafel), cf. LSJ.

28 προσεπαρκέσαις ] Pour cette forme assez rare (‚puisses-tu me fournir en plus'), voir maintenant LBG (6. Fasz.).

29 ἀνόσφιστος ] Le sens actif qu'il faut ici (‚généreux', ‚qui n'en garde pas pour lui') n'est pas attesté ailleurs. Cf. LBG s.v.

29 ὁ κοινὸς ... παροχεύς ] Il semble que ces mots soient une apposition au sujet.

---

Ce qui rapproche les deux lettres qu'on vient d'examiner est leur objet réel: dans les deux cas des droits sont revendiqués en vertu d'un accord préalable. Mais c'est peut-être la seule analogie qu'on puisse établir. Tout d'abord, le copiste a laissé la deuxième lettre, celle qui est destinée à l'archidiacre, sans liaison effective avec la lettre précédente. En l'attribuant donc à Théodore Prodrome, Papadimitriu a fait ce que le copiste n'a pas fait ou n'a pas voulu faire, pour une raison qui apparaît d'emblée: le grec que présente le Nr. 166 est simplement trop différent de celui du Nr. 165 pour que les deux textes aient été écrits de la main du même auteur. Ce dernier est une missive soigneusement rédigée, la lettre du vigneron perdu en revanche n'a pas l'air d'être un texte très réfléchi. Le grec en est décidément moins achevé, elle est d'un style déséquilibré qui tombe dans des répétitions.[22] Or, si nous avons à faire à deux auteurs différents, il s'ensuit que l'un des deux, au plus, peut être Théodore Prodrome. En fait, même pour une telle assertion le fondement est extrêmement faible.

[21] Nr. 140 (Κατὰ φιλοπόρνου γραὸς), v. 17. Pour une édition récente, voir R. Romano, La satira bizantina dei secoli XI–XV (*Classici greci*). Torino 1999, 284.

[22] Le texte du pittakion contient, lui aussi, un certain nombre de répétitions, mais elles sont voulues; sous une forme légèrement modifiée à chaque instant, elles sont délibérément introduites pour les besoins de la cause.

L'auteur du Nr. 166 fait mention d'une prospérité certaine qui s'accorde mal avec la vie de Prodrome telle qu'on la connaît; puis, l'apparition subite de quelques mots en langue vulgaire (τὸ ὀσπήτιόν μου καὶ τὸ ἀμπελίτζιν μου) surprend le lecteur qui a quelque familiarité avec la prose de Prodrome dans ses lettres.[23] Ces deux premiers arguments avancés par E. Kurtz[24] n'ont rien perdu de leur pertinence; on pourrait leur en ajouter un troisième, emprunté aux données concrètes que le texte fournit de plus. Dans le cas où la lettre serait de Prodrome, le seul empereur que la chronologie impose est Manuel I. Comnène, un souverain brillant et magnanime, qui n'a pas mis son ambition à rejeter un poète. L'impératrice sera alors Bertha von Sulzbach. Or, Manuel a survécu à sa première femme, mais la mort de celle-ci (ca. 1160) est d'une date bien postérieure à la mort de Prodrome.[25]

Le Nr. 165 présente de difficultés similaires. Le nom de Bardachlas n'est pas attesté avant le treizième siècle et les quelques renseignements qu'on a sur le monastère de Paschasios datent, eux aussi, de la même époque. En ce qui concerne l'auteur au sens propre, ce *pittakion* a été écrit, à ce qu'il me semble, par l'higoumène du monastère dans une première version. Comme il s'agit d'un document de conséquence, il est plus que probable que la rédaction définitive fut confiée (cf. ὡς ἀπὸ τῶν εὐχῶν) à quelqu'un de professionnel. Qui que ce soit, peu importe, car il n'en a pas été l'auteur; vu le caractère particulier du billet je pense en effet qu'on a laissé le rédacteur anonyme. À quoi servirait-il d'avoir dans une affaire objective entre deux parties l'identité d'un tiers? Théoriquement, il n'est pas impossible que ce redacteur se soit appelé Théodore Prodrome, mais la rhétorique de ce dernier est à la fois plus sophistiquée et plus profane. On peut se poser la question, enfin, si Théodore Prodrome ait été le candidat par excellence pour surveiller les intérêts financiers d'*autrui*. – Il faut dégager ces textes de l'ombre du polygraphe bien connu, ils n'appartiennent pas au corpus prodromique authentique. Leur intérêt, modeste peut-être, n'en est pas moins pour autant réel.

---

[23] La correspondance de Théodore Prodrome montre un auteur très sûr qui maîtrise son récit, même en état de crise. De ses lettres il y en a quatre qui ont été écrites pendant une maladie grave (Nrs. 88, 89, 107 et 111); elles sont d'un style tout autre que le Nr. 166.

[24] Cf. *BZ* 16 (1907) 294; Hörandner, 58.

[25] Cf. *ODB* 284; Hörandner, 32. À ce propos voir aussi: P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180). Cambridge 1993, 440.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 193–204


Dimiter G. Angelov

# The confession of Michael VIII Palaiologos and King David

## *On a Little Known Work by Manuel Holobolos*

In 1906 and 1907 Maximilian Treu published five orations by the 'Rhetor of the Rhetors' Manuel Holobolos, all of them dating to the reign of Emperor Michael VIII Palaiologos (1259–1282).[1] Three of the five works are panegyrics in praise of the New Constantine, as Michael VIII styled himself after the recovery of Constantinople in 1261; these imperial encomia were delivered on Christmas day in three successive years and have been plausibly dated to 1265, 1266, and 1267.[2] The fourth work is the inauguration speech of Patriarch Germanos III (1265–1266), which Holobolos composed on his behalf at his patriarchal ordination in 1265. Of particular interest to us here is the fifth oration, which has never come to scholarly scrutiny and sheds new light on imperial propaganda during the conflict between Emperor Michael VIII Palaiologos and Patriarch Arsenios Autoreianos (1254–1260; 1261–1264) – a severe confrontation that caused the internal Arsenite schism in the Byzantine Church (1265–1310). This oration is transmitted in Cod. Barocci gr. 131, a well-known rhetorical miscellany, and bears the title: *By the same author. An interpretation of the saying in the gospel, "If you have faith the size of a mustard seed, you will say to this mountain" and so on. This was a subject of enquiry by our holy emperor, the New Constan-*

[1] M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes (*Programm des Königlichen Victoria-Gymnasiums* 93–95). Potsdam 1906/1907. On the biography of Manuel Holobolos, see PLP, no. 21047; M. Treu, Manuel Holobolos. *BZ* 5 (1896) 538–554; S. Kourouses, Ἡ πρώτη ἡλικία καὶ ἡ πρώϊμος σταδιοδρομία τοῦ πρωτεκδίκου καὶ σακελλίου τῆς μεγάλης ἐκκλησίας Γεωργίου Γαλησιώτου (1278/80–1357/;). *Ἀθηνᾶ* 75 (1973–74) 355–356, 368; Ch. Hannick, Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur *(WBS* 14). Vienna 1981, 43–49.

[2] R. Macrides, The New Constantine and the New Constantinople – 1261? *BMGS* 6 (1980) 19 and 37, n. 137.

*tine*.[3] The author of the piece, although not mentioned in the manuscript title, was doubtless Manuel Holobolos. Not only does the work follow in the codex immediately after one of the imperial panegyrics, whose title explicitly attributes it to the 'Rhetor of the Rhetors' Holobolos, but some of the language and metaphors used in the work are reminiscent of those found in his panegyrics.[4]

## *The Date of Holobolos' Work*

The unfolding of the conflict between Michael VIII and Arsenios as well as internal textual evidence enable us to date the work and set it in its historical context. The events during the clash between the emperor and the patriarch are well known from the histories of George Pachymeres and Nikephoros Gregoras as well as from Arsenios' own testament written during his exile on the island of Prokonnesos (1264–1273).[5] In early 1262 Patriarch Arsenios excommunicated Palaiologos for having committed a breach of oaths in dethroning and blinding the junior co-emperor, John IV Laskaris (1258–1261).[6] Merely a child, John IV was the last surviving male descendent of the Laskarid emperors who had ruled the Nicaean empire since its foundation in the wake of

---

[3] Cod. Barocci 131, folios 240$^r$ – 242$^r$. On the codex, see N. Wilson, The Date and Origin of Ms Barocci 131. *BZ* 59 (1966) 305–306; Idem, A Byzantine Miscellany: Ms Barocci 131 Described. *JÖB* 27 (1978) 157–179. The title of the work (M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes 20.1–7) reads: τοῦ αὐτοῦ ἑρμηνεία εἰς τὸ εὐαγγελικὸν ῥητὸν τό· "ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ" καὶ τὰ ἑξῆς. ἠπορήθη δὲ τοῦτο παρὰ τοῦ ἁγίου ἡμῶν αὐτοκράτορος τοῦ καὶ νέου Κωνσταντίνου.

[4] In Cod. Barocci 131 the oration is copied after Holobolos' third panegyric of Michael VIII Palaiologos (published by M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes 78–98). Cf. N. Wilson, A Byzantine Miscellany: Ms Barocci 131 Described, 166. The reference in the oration to the customs of the ancient Romans and the Indians mirrors the opening lines of the first and the second imperial panegyric. See M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes 30, 51.

[5] On the conflict between Arsenios and Michael VIII, see M. Th. Fögen, Kaiser unter Kirchenbann im östlichen und westlichen Mittelalter. *Rechtshistorisches Journal* 16 (1997) 527–549. On the Arsenite schism, see P.Gounarides, Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν. Athens 1999; I. Sykoutres, Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν. *Hell* 2 (1929) 268–332; 3 (1930) 15–44; 5 (1932) 107–126; R. Macrides, Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, in: The Byzantine Saint (ed. S. Hackel). San Bernardino 1983, 73–79.

[6] On the date of the excommunication, see V. Laurent, Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, I, Les actes des patriarches, fasc. 4: Les Regestes de 1208 à 1309. Paris 1971 no. 1362.

1204. At the time of the proclamation of Michael VIII as co-emperor in Nymphaion on 1 January 1259, Arsenios himself had drafted and administered the solemn oath taken by Palaiologos, which bound him to refrain from plotting against his junior partner. The sanction in case of plotting was nothing less than the excommunication and punishment with death of the conspirer.[7] Michael VIII understandably incurred the ire of the patriarch when he openly broke the sworn constitutional arrangement. In the course of nearly five years, from 1262 until 1267, Michael VIII remained an excommunicate, although as a special concession Arsenios allowed the emperor's name to be commemorated during the liturgy.[8]

At first Michael VIII accepted his excommunication patiently, and hoped that Arsenios would readmit him into the Church after seeing him repentant and humbled.[9] According to Pachymeres, the emperor was willing to obey Arsenios and to do whatever the patriarch prescribed as a remedy or penance (*therapeia*) for his sins, apart from resigning from the imperial office.[10] However the patriarch defiantly

---

[7] Pachymeres II 3 (ed. A. Failler, Georges Pachymérès. Relations historiques, I–II [*CFHB* 24/1–2]. Paris 1984, 135–137); Arsenios, Testament, PG 140, col. 949D–953A. On the chronology of Michael VIII's imperial proclamation and coronation, see P. Wirth, Die Begründung der Kaisermacht Michaels VIII. Palaiologos. *JÖBG* 10 (1961) 85–91.

[8] Pachymeres III 14 (ed. A. Failler, I, 269); Gregoras IV 4 (ed. L. Schopen, Nicephori Gregorae Byzantina historia, I [*CSHB* 19]. Bonn 1829, 93–94). In addition, Michael VIII was permitted to venerate the icons before the onset of the liturgy in the church of Saint Sophia. See Pachymeres IV 5 (ed. A. Failler, II, 343.4–10). According to Gregoras, Michael VIII was subjected to the third degree of excommunication, the so-called *hypoptosis*: i.e., he was allowed to attend the liturgy behind the ambo up to the point in the liturgy when the catechumens were asked to leave the church. On the four different degrees of excommunication and the corresponding places in the church where penitent excommunicates listened to the liturgy, see Matthew Blastares, Σύνταγμα, in: G. Rhalles and M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων VI. Athens 1859, 363–364.

[9] Pachymeres III 14 (ed. A. Failler, I, 271.1–7); Gregoras IV 4 (ed. L. Schopen), 93–94.

[10] Pachymeres III 19 (ed. A. Failler, I, 281–283). Michael VIII made a dramatic display of humility and repentance before the patriarch. The emperor removed the crown from his head and prostrated himself before Arsenios, although he did not permit the patriarch to take away the imperial sword – apparently a symbolic gesture which could be regarded as a resignation from the imperial office. Marie Theres Fögen has interpreted the scene, cogently in my view, as a reference to the western model of Church-state relations. See M. Th. Fögen, Kaiser unter Kirchenbann 541–545.

declined to lift the anathema and, according to Pachymeres, stubbornly refused to specify an ecclesiastical penance. Byzantine canon law prescribed heavy punishments for breach of an oath – the canons of Saint Basil, for example, envisaged a ten-year period of excommunication for the perjurer.[11] On the other hand, the canons granted the bishop the authority to apply the principle of *oikonomia* and to reduce the period of or repeal an excommunication after a suitable repentance of the sinner.[12] Michael VIII referred most probably to the canonical provisions for lenience when he accused Arsenios of disregarding the canons on penance. The emperor even bluffed that he would appeal to the papacy to lift the excommunication.[13] The emperor's complaints were not without a reason. Instead of specifying an ecclesiastical penance for the emperor and applying the principle of *oikonomia*, as it was expected, Arsenios raised political demands. According to Pachymeres, the patriarch suggested that the emperor should resign from his office – as an atonement for his sins and because of having broken the constitutional arrangement.[14] In his testament Arsenios makes no mention of having envisioned the resignation of the emperor, although he refers to other political conditions he posed before Michael VIII as the price of readmitting him into the Church: the repeal of commercial dues and taxes as well as the eradication of injustice from the empire.[15]

The emperor was not willing to yield to political pressure. After awaiting to be granted penance for two years, in early 1264 Michael VIII and his supporters took a more aggressive approach toward Arse-

---

[11] See G. Rhalles and M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων IV. Athens 1854, 221. Depending on the circumstance of oath-taking, the period of excommunication for the perjurer could vary. See the fourteenth-century synopsis of the canonical provisions in Matthew Blastares, Σύνταγμα, in: G. Rhalles and M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων VI. Athens 1859, 290.

[12] See the discussion by Matthew Blastares, Σύνταγμα, in: G. Rhalles and M. Potles, loc. cit. 364–369.

[13] Pachymeres III 19 (ed. A. Failler, I, 283.17–19); IV 1 (ed. A. Failler, II, 333.8–16).

[14] Pachymeres IV 1 (ed. A. Failler, II, 331.8–9). According to a speech by Andronikos II Palaiologos to the Arsenites on 29 September 1304 reported by Pachymeres, Arsenios had wanted that both Michael VIII and himself step down from their offices, while recognizing Andronikos as the legitimate heir. See Pachymeres XII 2 (ed. A. Failler, Georges Pachymérès. Relations historiques, III–IV [*CFHB* 24/3–4] Paris 1999, 509–521, esp. 517).

[15] Arsenios, Testament, PG 140, col. 956A. Cf. Pachymeres III 19 (ed. A. Failler, I, 283.12–17).

nios. Legal charges were trumped up against the ecclesiastic. The patriarch was accused of having omitted a psalm sung on the emperor's behalf from the morning liturgy. In addition, Arsenios was charged with having allowed the sons of the former Seljuk Sultan Izz ed-din II (1247–1257), who were resident in Constantinople, to take communion, although they were reported to be Muslims, and also with permitting their retinue to bathe in holy water.[16] A special judicial tribunal convoked by the emperor – which Arsenios regarded as illegal and to which therefore he never presented himself in person – decreed the deposition of the patriarch. The dismissal of Arsenios opened the doors for the repeal of the excommunication, although Michael VIII proceeded cautiously as he realized that Arsenios' successor, Patriarch Germanos III, was unpopular in the Church. Finally, on 2 February 1267, the feast of the Purification of the Blessed Virgin (*hypapante*), Patriarch Joseph (1266–1275), the one-time personal confessor of the emperor, arranged for the official removal of the excommunication. In a special ceremony that took place in the church of Saint Sophia Michael VIII prostrated himself before the patriarch and before each of the bishops, who all granted forgiveness to the emperor.[17] Michael VIII set a special store by his official pardon from the Church, and the feast of the Purification – the day on which his excommunication was lifted – was specially celebrated in the Church during the rest of his reign.[18]

How does Holobolos' piece fit into this context? The work is an oration in its literary form addressed to an audience of anonymous literati.[19] Holobolos reports a recent discussion between Michael VIII Palaiologos and his court entourage, which consisted, too, of literati. Holobolos writes that a few days earlier, when paying a visit to one of the imperial palaces in Constantinople, he was invited to a midday meeting between Michael VIII and some "men of learning."[20] The emperor

---

[16] Pachymeres IV 3 (ed. A. Failler, II, 337). Arsenios, Testament, PG 140, col. 956AB. In 1264 Izz ed-din II fled Constantinople and took refuge with the Mongol khan Nogai. Cf. A. Failler, Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymère, *REB* 39 (1981) 150–155. Some of Izz ed-din II's sons and descendants were, in fact, baptized as Christians. Cf. E. Zachariadou, Χριστιανοὶ ἀπόγονοι τοῦ Ἰζζεδὶν Καϊκαοὺς Β' στὴ Βέρροια. *Makedonika* 6 (1964–65) 62–74.

[17] Pachymeres IV 25 (ed. A. Failler, II, 397–399); Gregoras IV 8 (ed. L. Schopen, I, 107–108). Cf. V. Laurent, Les Regestes, no. 1386.

[18] Pachymeres VI 12 (ed. A. Failler, II, 573.22–24).

[19] M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes 28.18: ὁ συνετὸς ἀκροατής; 28.26: ὦ φίλον ἀκροατήριον.

[20] Ibid. 21.37: τινες τῶν ἐλλογίμων; 22.7: σπουδασταὶ λόγων.

asked those in attendance the following question: "What, oh pursuers of learning, is the passage found in the Gospel of the divine-speaking Luke meant to say, 'If you have faith the size of a mustard seed, you will say to this mountain: go and move to the sea.' My Savior says this to his disciples – the one who has moved mountains into the 'heart of seas' (Psalm 45:3), to quote fittingly from the psalms."[21] Holobolos relates the ensuing discussion, focusing in particular on the emperor's interpretation of the scriptural passage. His oration thus serves to propagate the emperor's words and views among a wider audience. The work indeed bears the distinct characteristics of a propagandist piece. At its beginning and at its end Holobolos digresses into lauds of Michael VIII. He opens the oration by remarking that his models are the Roman rhetors and sculptors who perpetuated, in writing or in art, the glorious deeds of the emperor and by expressing his admiration for the allegedly Indian practice of recording the wise sayings of the ruler.[22]

It is evident that the earliest date Manuel Holobolos could have written such a self-proclaimed work of imperial propaganda was his appointment as Rhetor in 1265. His standing vis-a-vis Michael VIII before that year makes an earlier date impossible. Holobolos had entered the imperial service as Michael VIII's secretary at a very young age – at Christmas 1261 he was still a boy, according to Pachymeres, when he suffered the wrath of the emperor for objecting to the blinding of John IV Laskaris.[23] Holobolos was immediately dismissed from his post, punished with a mutilation of his lips and nose, and exiled to the Petra monastery in Constantinople. In 1265, after the deposition of Arsenios, Michael VIII initiated a policy of reconciliation with some former enemies, recalled Holobolos, and appointed him as teacher of logic and as Rhetor – a post in the hierarchy of the patriarchate which is not attested after 1204 and appears to have lapsed during the Nicaean period.[24] Holobolos' full title, Rhetor of the Rhetors (ῥήτωρ τῶν ῥητόρων), was the equivalent of the twelfth-century office of the Master of the Rhetors (μαΐστωρ τῶν ῥητόρων). As the case had been in the Komnenian period, Holobolos' duties as Rhetor involved the composi-

[21] Ibid. 22.7–12. Henceforth all references to the Old Testament follow the numeration and nomenclature of the Septuagint.
[22] Ibid., 20.8–21.
[23] Pachymeres III 11 (ed. A. Failler, I, 259).
[24] Pachymeres IV 14 (ed. A. Failler, II, 369–371), speaks of the appointment of Holobolos as Rhetor in the context of the revival of old pre-1204 customs.

tion of propagandist speeches in praise of the emperor and teaching at the patriarchal school of higher learning.[25]

While 1265 is a firm *terminus post quem,* the oration clearly dates before 2 February 1267 – the day when Michael VIII received an official pardon from the Church. A brief summary of its content demonstrates that the oration paints an image of the emperor as a penitent man deserving of forgiveness. After requesting an interpretation of the scriptural saying, Michael VIII waited for the literati to put forth their divergent views and then presented his own explanation. He ordered that a small codex (*deltarion*) be brought forth, which contained a prayer and a homily addressed to God composed by him.[26] Holobolos was asked to read aloud the text, evidently in his capacity as imperial spokesman. By Holobolos' own testimony, he felt stupefied to discover that the work was a confession of the emperor's sinfulness and unworthiness. Michael VIII allegedly compared himself not to God's "vessel of choice" (Acta 9:15), as he well deserved – and, furthermore, as he called himself in one of his two autobiographical accounts –, but to a vessel of dishonor.[27] At the moment Holobolos reached a passage of the text that referred to the scriptural saying under discussion, Michael VIII interrupted him and began to advance his own interpretation of Christ's words. Henceforth Holobolos summarizes the allegedly impromptu speech of the emperor.

Michael VIII is reported to have construed the mountain in Christ's saying as a reference to his own sins and lawless actions, and the sea as

[25] On the twelfth-century functions of the Master of the Rhetors, see J. Darrouzès, Recherches sur les OFFIKIA de l'Église byzantine. Paris 1970, 110–111, 207 and n. 4. Pachymeres (see above n. 24) informs us that Holobolos had teaching duties. In 1265 he replaced the *megas logothetes* George Akropolites as a professor of logic. S. Mergiali-Farangas, L'école Saint-Paul de l'Orphelinat à Constantinople: bref aperçu sur son statut et son histoire. *REB* 49 (1991) 237–246, has shown on the basis of a close reading of Pachymeres that Acropolites' and Holobolos' school of higher learning was not located at the *orphanotropheion* of the church of Saint Paul, as it has been traditionally assumed.

[26] On the meaning of δέλτος as a codex, cf. *LBG*. Holobolos' oration is not the only piece of evidence that Michael VIII was himself a literatus and penned literary works; he was the author of two autobiographic accounts incorporated into the monastic rules (*typika*) for the monasteries of Saint Demetrios in Constantinople and Saint Michael on Mount Auxentios near Chalcedon. Cf. M. Hinterberger, Autobiographische Traditionen in Byzanz (*WBS* 22). Vienna 1999, 267–276.

[27] M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes 23.19–20: σκεῦος ὢν ἐκλογῆς. Cf. A. Dmitrievskii, Opisanie liturgicheskikh rukopisei, II, Typika, part 1. Kiev 1895, 770 (*typikon* for the monastery of St Demetrios).

a reference to a sea of mercy. Although the emperor did not specify the nature of his sins, he noted that they were so vast and towering that they resembled a mountain. The main point of Michael VIII's interpretation was a simple one: his strong and unwavering faith was able alone to engulf and wash away the mountain of his sins into the sea of God's mercy.[28] Thus the emperor put forth the convenient view that his faith in God alone was enough to procure divine mercy. To coat this tendencious interpretation with additional scriptural luster, Michael VIII construed other Biblical passages in a similar vein. According to him, the mountains mentioned in the Old Testament – Mount Lebanon, Mount Tabor, and Mount Gilboa – were all metaphors of a mountain of sins. The coming of the Savior redeemed human sin.[29] According to the emperor, when Isaiah said that every "mountain and hill shall be made low" (Isaiah 40:4), he prophesied the coming of Christ, who was to redeem mountains of sin.[30] The emperor filled his exegetical work with references to the Biblical King David, a ruler who had also committed sins, had repented, and had benefitted from God's boundless mercy. It is clear, therefore, that Michael VIII's scriptural interpretation fits into his position as an excommunicate before 2 February 1267. The emperor referred to the crimes accompanying his accession to the throne by calling them a mountain of sin, while the sea of mercy alluded to the absolution he desired to obtain.

### *Michael VIII and King David*

The oration by Holobolos opens a window into the endeavors of Michael VIII's propaganda to find arguments in support of repealing the excommunication imposed by Arsenios. Pachymeres reports that on his excommunication the emperor found himself in the uneasy position of having no ground for apology and no idea of how to remove the sentence.[31] Furthermore, he felt the biting pangs of remorse.[32] His worries were understandable. The canons prescribed the punishment of perjury with excommunication. From a strictly moral standpoint his

---

[28] M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes, 23.33–24.13, where the crux of Michael VIII's scriptural interpretation is summarized.

[29] Ibid., 25.7 ff.

[30] Ibid., 25.18–19.

[31] Pachymeres III 19 (ed. A. Failler, I, 281.5–6): μήτε τόπον ἀπολογίας ἔχων, μήτ᾽ ἐπίνοιαν τοῦ τῆς δίκης ἀποθέσθαι.

[32] Pachymeres III 15 (ed. A. Failler, I, 271.10–11).

deed was hardly anything but opprobrious. In his search for counter-arguments, Michael VIII turned to the exegesis of the holy scriptures.

It is interesting to observe that the passage proposed for discussion derives not from the gospel of Luke, as the emperor claimed, but weaves together various sayings of Christ in the gospels of Luke and Matthew. In Luke 17:5–6, Christ says that the one who has faith the size of a mustard seed can order a mulberry tree (not a mountain) to be uprooted and planted into the sea. In Matthew 17:20, at the end of the episode of the healing of the demoniac, Christ teaches his disciples that the one who has faith the size of mustard seed would say to the mountain to move and it will indeed move. No reference to the sea is made on this occasion, however. Further in the gospel of Matthew (21:21–22), Christ says that if his disciples have faith (no mustard seed is mentioned), they would not only perform the miracle with the drying-up of the fig tree, but would also make a mountain move to the sea.[33] Thus, the scriptural passage discussed at the palace was a concoction that easily lent itself to the interpretation desired by Michael VIII.

The most notable feature of Michael VIII's exegesis is his concerted effort to present himself as a New David. On several occasions the emperor mentioned David, whose name he construed to mean, in accordance with patristic interpretations, the "able-handed one."[34] Michael VIII quoted from the psalms and drew attention to the applicability of the cited passages to his own situation. David, just like him, had been "frequently cursed with heavy sin" and had begged for forgiveness.[35] Again like the emperor, David had supplicated the Lord to be "thoroughly washed of his inequities" (Psalm 50:3).[36] David, too, had cried out that "wickedness has gone over his holy head" (Psalm 37:5).[37] Furthermore, David had realized that mountains of sins were capable of attracting God's mercy and hence sang in his psalms that "mountains melted like wax before the Lord" (Psalm 96:5).[38]

---

[33] The same passage is also found in Mark 11:22–23.

[34] M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes 26.23–24: ἱκανὸς χειρί. On this patristic interpretation, see Origenes, Commentaries on Matthew, in E. Klostermann (ed), Origenes Werke, XII: Origenes Matthäuserklärung, III: Fragmente und Indices. Leipzig 1941, 5.23; Athanasios, Expositiones in Psalmos, PG 27, col. 553.

[35] M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes 26.26–27: κατωφεροῦς ἁμαρτίας συχνὰ καταρώμενον.

[36] Ibid., 26.27.

[37] Ibid., 24.31–32.

[38] Ibid., 25.25–27.

Michael VIII took particular pains to emphasize the parallels between David's sin and repentance, and his own situation. In II Kings 11–12 David commits a sin for which he is severely reprimanded by the prophet Nathan. He falls in love with a married woman, the beautiful Bathsheba, and sends to a certain death her husband, the general Uriah, in order to take her as his own wife. Nathan rebuked David for this sinful act and cursed the firstborn son of the liaison with death. On this occasion David composed a psalm of contrition and supplication for mercy, Psalm 50. Through his repentance David managed to secure God's pardon, continued his rule, and his second son from Bathsheba, Solomon, succeeded to the throne with Nathan's assistance. In his speech Michael VIII quoted the penitential psalm and thus set himself in the footsteps of David.[39] Furthermore, in reporting the emperor's interpretation of the sea as a "sea of mercy," Holobolos referred again to the fiftieth psalm and compared Michael VIII to the penitent David. According to Holobolos, after his sin David had entered unimpeded the temple of the Lord, where he had obtained God's pardon.[40] Although Holobolos does not comment on the significance of David's action, the entry into the temple contrasts starkly to Michael VIII's status as an excommunicate and is most probably to be interpreted as a veiled argument for the readmission of the emperor into the Church.

The way in which Michael VIII and his spokesman, Holobolos, sought to highlight similarities between the emperor and King David – a traditional Byzantine model of sacral and charismatic kingship[41] – is not an isolated case in imperial propaganda during the reign of the first Palaiologos. The panegyrics of Michael VIII, including those by Holobolos, called attention to how God had elevated both David and Michael VIII to the throne, despite conflicts with their predecessors and despite the lack of dynastic entitlement. In his first imperial panegyric of Michael VIII, Manuel Holobolos wrote that "it was necessary" for Palaiologos, who had aroused the suspicions of his predecessor, Emperor Theodore II Laskaris (1254–1258), to flee to the Turks so that he could

---

[39] See above n. 36.

[40] M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes, 27.5–10. In II Kings 12:20 David enters the temple unimpeded by Nathan to worship God.

[41] Basil I the Macedonian (867–885) and Manuel I Komnenos (1143–1180) provide earlier examples of emperors consistently presented in propaganda as imitators of David. See G. Dagron, Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium. trans. J. Birrell. Cambridge 2003, 199–200; P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge 1993, 437, 447, 452.

emulate David's flight to the Philistines.[42] In his third panegyric Holobolos further noted that Michael VIII, just like David, was acclaimed emperor three times: the first time not very conspicuously in Nymphaion (as in the case of the anointment of David by Samuel); the second time in Nicaea (in a way parallel to the anointment of David by the ten tribes of Judah in Hebron); the third time – the most glorious one – in Constantinople, just as David had been anointed as ruler of Judah and Israel.[43] Another panegyrist of Michael VIII, Gregory of Cyprus, also referred to the example of the rise of David when he described the moment of transfer of imperial power into the hands of Palaiologos.[44]

From the point of view of imperial propaganda, the sin and repentance of David presented one more strikingly similar episode between the experiences of the Biblical king and those of Michael VIII. It is noteworthy that the rebuke and penitence of David were well known and popular among Byzantine learned audiences. The scene appears regularly in Byzantine manuscript illumination, especially in aristocratic psalters, from the ninth century onward.[45] In the psalters, the miniature most often faces the fiftieth psalm of penance. The repentant David is depicted seated or prostrated before Nathan, sometimes in the company of the personification of Repentance (*metanoia*). The propaganda of Michael VIII, which grappled to find arguments in support of the emperor's pardon by the Church, found a popular model of

---

[42] M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes 34.23–34. In the same oration (Ibid. 38.22) Holobolos compared the hands of Michael VIII Palaiologos to those of David. The flight of Michael Palaiologos to the Turks and his salvation from persecution during Theodore II's reign was much advertised in Michael VIII's propagandist autobiographies: H. Grégoire, Imperatoris Michaelis Palaeologi de Vita Sua. *Byz* 29–30 (1959–60) 453; cf. A. Dmitrievskii, Opisanie 770.

[43] M. Treu, Manuelis Holoboli Orationes 92.16–93.4.

[44] Gregory of Cyprus, Encomium on Michael VIII Palaiologos, in J. Fr. Boissonade, Anecdota Graeca I. Paris 1829, 338–339 (same as PG 142, col. 368CD).

[45] A. Cutler, The Aristocratic Psalters in Byzantium. Paris 1984, 122 (index). The miniature of the rebuke and penitence of David (rarely the penitence alone) is found in seventeen psalters, including late Byzantine ones, such as Jerusalem, Cod. Taphou 51 and Sinai, monastery of St. Catherine, Cod. gr. 61. Cf. also N. Oikonomides, Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia. *DOP* 30 (1976) 156–158 and images 1a–1d. We find depictions of the repentance of David in such well know Byzantine illuminated manuscripts as Paris, Bibl. Nat. Cod. gr. 510 (the Paris Gregory); Paris, Bibl. Nat., Cod. gr. 139 (the Paris Psalter); Venice, Bibl. Marciana, Cod. gr. 17 (The Marciana Psalter); Cod. Vat. gr. 333 (The Vatican Book of Kings).

royal repentance and forgiveness, and placed Palaiologos within the venerable tradition of Old Testament sacral rulership.

Seen in the context of the conflict between Michael VIII and Arsenios, Holobolos' oration points to a dearth of legalistic and moral arguments in support of the imperial position. No reference was made in the oration to canon law or canonical interpretations, despite the report of Pachymeres that the emperor regarded as uncanonical Arsenios' unwillingness to grant him penance.[46] Neither was there any mention of the actual sin for which Michael VIII was excommunicated – most probably because the execrable deed of blinding John IV hardly lent itself to apology. The only line of defense was the tendentious exegesis of a scriptural passage, itself a concoction, and the invocation of the example of King David. The special position of the imperial office within the tradition of Old Testament charismatic kingship was itself a reason why Palaiologos deserved a pardon for his sinful accession to the throne.

Our dating of Holobolos' work sheds additional light on the function of the office of the Rhetor, which Michael VIII revived in 1265. Like the other four orations by Holobolos, this one, too, presents the propagandist image of official authority and dates to the period 1265–1267, that is, soon after Holobolos' appointment to the post. The main duty of the Rhetor was to articulate and disseminate the official and unblemished image of the New Constantine, both through oral recitations at the court and in writing. The unusual personality of Holobolos must have added to the cogency of the case for granting forgiveness to the excommunicate emperor. For Manuel Holobolos was a pardoned ex-enemy of the regime and a living example of the spirit of reconciliation that Michael VIII wished so much to nurture after the deposition of Arsenios and with the imminent prospect of a schism in the Byzantine Church.

---

[46] For example, the twelfth-century canonical commentaries of Theodore Balsamon transmit a canonical opinion, stating that the anointing with imperial power (*chrisma tes basileias*) automatically purged the emperor of any sins committed before his accession. Specific reference was made to a synodical *praxis* of patriarch Polyeuktos (956–970), which exculpated the emperor John I Tzimiskes (969–976) of the crime of complicity in the murder of his predecessor on the throne. See G. Rhalles and M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων III. Athens 1853, 44–45.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 205–237


Alexander Beihammer

# Gruppenidentität und Selbstwahrnehmung im zyprischen Griechentum der frühen Frankenzeit

## *Ein Interpretationsversuch anhand von zeitgenössischen Briefen und Urkunden*

Die Identitätsfrage kann sicherlich als eines der Kernprobleme der zypriotischen Geschichte durch alle Epochen hindurch angesehen werden. Die geographische Lage der Insel, die vielfach mit politisch-kulturellen Schnittstellen in der Region des östlichen Mittelmeers koinzidierte, der kontinuierliche Influx inhomogener ethnischer Gruppen in ein mehrheitlich griechischsprachiges Bevölkerungssubstrat und die sukzessive Abfolge von Fremdherrschaften verliehen den gesellschaftlichen Strukturen der Insel alle typischen Merkmale einer *société frontalière*[1], die notgedrungen zur Folge hatten, dass sich die Problematik der Selbstsicht sowohl für die Zeitgenossen der jeweiligen historischen Perioden als auch für den nachmaligen geschichtswissenschaftlichen Diskurs immer wieder in neuer Form stellte.

Dieser Beitrag ist dem ideologischen Neuorientierungsprozess gewidmet, der unter der autochthonen griechischsprachigen Bevölkerung Zyperns mit dem Beginn der Lateinerherrschaft im Jahre 1191 einsetzte. Mit der Übertragung der Insel an die Kreuzfahrerdynastie der Lusignans und der 1196/97 erfolgten Krönung Aimerys durch Kaiser Heinrich VI., wodurch das neu geschaffene Königreich eine rechtliche Grundlage auf der Basis der staufischen Reichslehenschaft erhielt, vollzog sich die Transformation einer byzantinischen Provinz zu einem

[1] Die theoretischen Grundlagen, aufgrund derer das mittelalterliche Zypern als ethnischer und soziokultureller Grenzraum mit zahlreichen Möglichkeiten wechselseitiger Akkulturation erfasst werden kann, wurden erstmals erarbeitet von Th. Papadopoullos, Chypre: frontière ethnique et socio-culturelle du monde byzantin, in: XV$^{e}$ Congrès international d'études byzantines. Rapports et co-rapports. V, 3. Chypre dans le monde byzantin. Athen 1976, 5–51. Zu neueren Ansätzen vgl. die Angaben unten, A. 2 und A. 17.

fränkischen Staatsgebilde, das in der Tradition der Kreuzfahrerstaaten auf dem syrisch-palästinensischen Festland stand. Eine Vielzahl von Faktoren brachte es mit sich, dass die bestehenden gesellschaftlichen Strukturen und Lebensformen aus byzantinischer Zeit tief greifenden Einbrüchen und Umwälzungen unterworfen wurden. Zu nennen sind hier etwa die Etablierung einer neuen Herrschaftselite, die Ausbildung einer in sich zwar gegliederten, nach außen hin aber lange Zeit hermetisch abgeschlossenen Schicht adeliger Grundherrn, die Ansiedlung einer fränkisch-syrischen Bürgerschicht, die Begründung einer lateinischen Kirchenhierarchie und die Verschmelzung ererbter byzantinischer Institutionen mit neu importierten Organisations- und Verwaltungsformen, die sich aus dem in den Kreuzfahrerstaaten bestehenden Feudalsystem speisten. Die griechischen Untertanen des neuen Herrschaftssystems, die in religiöser Hinsicht weiterhin der lokalen orthodoxen Kirche angehörten und somit nach der damaligen Diktion nicht dem „Gesetz von Rom“ unterstanden, hatten den feudalen Rechtsvorstellungen ihrer fränkischen Oberherrn zufolge prinzipiell den Status von Unfreien. Wenn sich auch die Stellung der einheimischen ländlichen und städtischen Bevölkerung in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht gegenüber der byzantinischen Zeit nicht grundlegend änderte und vielfach kontinuierliche Entwicklungslinien nachweisbar sind, so zog die Einführung eines streng hierarchisierten Feudalsystems auf der Basis des aus dem Königreich Jerusalem übernommenen Gewohnheitsrechts dennoch eine deutliche Verschlechterung in rechtlicher Hinsicht nach sich, die sich vor allem in einer merklichen Diskriminierung in gerichtlichen und religiösen Belangen manifestierte. Die kirchlichen Organisationsformen und Besitzverhältnisse blieben auf einer geschmälerten Basis zwar weiter bestehen und wurden durch die *Bulla Cypria* Papst Alexanders VI. von 1260 auch rechtlich abgesichert. Von der alten Oberschicht der örtlichen δυνατοί scheinen den Einschnitt von 1191 dagegen nur wenige Reste überlebt zu haben[2].

---

[2] Zu den hier nur kurz angedeuteten Entwicklungen vgl. aus der neueren Literatur: Th. Papadopoullos, Chypre (wie A. 1) 16–42; P. W. Edbury, The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1194–1374. Cambridge 1991, 1–22 (Eroberung und fränkische Besiedlung); ders., The Lusignan Regime of Cyprus and the Indigenous Population, in: ders., Kingdoms of the Crusaders. From Jerusalem to Cyprus. Aldershot 1999, Nr. XX; ders., Latins and Greeks on Crusader Cyprus, in: D. Abulafia–N. Berend (Hg.), Medieval Frontiers: Concepts and Practices. Aldershot 2002, 133–142; J. Richard, Le droit et les institutions franques dans le royaume de Chypre, in: XV[e] Congrès international d’études byzantines (wie A. 1) 3–30 (Nach-

Es liegt auf der Hand, dass die Gegebenheiten dieses neu entstandenen Sozialgefüges ihren Niederschlag in den kollektiven Vorstellungswelten[3] der griechischen Bevölkerung finden mussten. Wir gestehen uns freilich die Unmöglichkeit ein, über das Denken und Befinden der in Selbstaussagen nicht greifbaren und für uns daher „stummen" Masse gesicherte Aussagen zu treffen. Dennoch liegt es wohl auf der Hand, dass sich die Etablierung der fränkischen Herrschaft auf den Lebensraum und die sozialen Bindungen aller gesellschaftlichen Schichten und Gruppierungen der autochthonen Bewohner Zyperns in der einen oder anderen Form auswirken musste. Dort, wo die Voraussetzungen zu einer bewussten Reflexion gegeben waren, hatte man seine Stellung und Rolle innerhalb des neuen Gefüges sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene neu zu definieren und somit ein neues Selbstbild zu konstruieren. Eine entscheidende Rolle kam dabei den aus byzantinischer Zeit ererbten Organisationsformen und Bildungstraditionen zu, durch die zum einen identitätsstiftende Bezugspunkte bestehen blieben und zum anderen traditionelle Ausdrucksformen und Denkmuster wei-

---

druck in DERS., Croisés missionaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin oriental. London 1983, Nr. IX); DERS., Η σύσταση και οι βάσεις του μεσαιωνικού βασιλείου (1192–1205), in: Th. PAPADOPOULLOS (Hg.), Ιστορία της Κύπρου IV/1: Μεσαιωνικόν βασίλειον, Ενετοκρατία. Nikosia 1995, 1–19; DERS., Οι πολιτικοί και κοινωνικοί θεσμοί του μεσαιωνικού βασιλείου, a. a. O. 333–374, hier vor allem 354–374 (gesellschaftliche Gruppen und ihre rechtliche Stellung); A. NICOLAOU-KONNARI, The Encounter of Greeks and Franks in Cyprus in the Late Twelfth and Thirteenth Centuries. Phenomena of Acculturation and Ethnic Awareness. Unveröffentlichte Phil. Diss., University of Wales 1999, vor allem 157–215; DIES., Greeks, in: DIES. – C. SCHABEL (Hg.), Cyprus, Society and Culture, 1191–1374 (*The Medieval Mediterranean* 58). Leiden 2005, 13–62, bes. 14–31; P. W. EDBURY, Franks, in: NICOLAOU-KONNARI – SCHABEL, a. a. O. 63–101, bes. 63–76; Zur Etablierung der lateinischen Kirche und den daraus resultierenden Konflikten mit dem orthodoxen Klerus: K. P. KYRRIS, Η οργάνωση της ορθοδόξου εκκλησίας της Κύπρου κατά τους δύο πρώτους αιώνες της Φραγκοκρατίας. *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 2 (1993) 149–186; Th. PAPADOPULLOS, Η εκκλησία Κύπρου κατά την περίοδο της Φραγκοκρατίας, in: DERS., Ιστορία (wie oben) 543–665, hier 543–602; N. COUREAS, The Latin Church in Cyprus, 1195–1312. Aldershot 1997, 3–11, 251–306; NICOLAOU-KONNARI, Encounter 286–363; C. SCHABEL, The Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus, 1196–1373 (*Texts and Studies in the History of Cyprus* 39). Nikosia 2001, 53–72; C. SCHABEL, Religion, in: NICOLAOU-KONNARI – SCHABEL, a. a. O. 157–218, bes. 184–212.

[3] Zu dem Begriff vgl. die Erläuterung von H.-H. KORTÜM, Menschen und Mentalitäten. Einführung in die Vorstellungswelten des Mittelalters. Berlin 1996, 13–19.

tergegeben wurden[4]. Allen voran ist hier die griechische Kirche Zyperns zu nennen, die infolge des weitgehenden Verschwindens der örtlichen *archontes* die einzige politische Kraft der griechischen Bevölkerung blieb und in Glaubensbelangen sowohl gegenüber den neuen fränkischen Oberherrn als auch gegenüber den auswärtigen byzantinischen Autoritäten als Sprachrohr der orthodoxen Gesamtbevölkerung auftreten konnte. Ein instruktives Beispiel ist etwa der unter dem Vorsitz des Patriarchen Michael Autorianos ergangene Synodalentscheid vom 4. Juni 1209, mit dem die kanonisch nicht ganz einwandfreie Wahl des Esaias zum Erzbischof von Zypern bestätigt wurde. Bischof Sabbas von Paphos, der in Nikaia als Abgesandter der zyprischen Kirche vorstellig wurde, brachte sein Anliegen δικαίῳ τε τοῦ ἀρχιεπισκόπου καὶ ἑαυτοῦ καὶ λοιπῶν ἐπισκόπων καὶ παντὸς τοῦ κυπρίου χριστωνύμου λαοῦ vor[5]. Die Kirche erscheint hier als Vertreter der Gesamtheit des Kirchenvolks und somit der *Rhomaioi* Zyperns. Innerhalb dieses durch Sprache, Bildungstradition und Religion definierten Kollektivs sind freilich Untergruppierungen zu unterscheiden, die sich aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit und ihres sozialen Ansehens vom Rest ihrer Landsleute deutlich abhoben und folglich neben einer „rhomäischen" Denkart eine mehr oder minder klar erkennbare Gruppenidentität ausbildeten. Gerade in diesem Bereich sind infolge der durch die neue Gesellschaftsstruktur veränderten Lebenswirklichkeit die einschneidendsten Neuerungen zu erwarten, weshalb ihm in den folgenden Ausführungen besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden soll[6].

---

[4] Zur Frage der byzantinischen Identität und deren konstitutiven Merkmalen vgl. J. Koder, Griechische Identitäten im Mittelalter, Aspekte einer Entwicklung, in: A. Abramea – A. Laiou – E. Chrysos, Βυζάντιο, κράτος και κοινωνία. Μνήμη Νίκου Οικονομίδη. Athen 2003, 297–319 (mit zahlreichen weiterführenden Literaturhinweisen).

[5] Edition der Urkunde: K. Chatzepsaltes, Ἡ ἐκκλησία Κύπρου καὶ τὸ ἐν Νικαίᾳ οἰκουμενικὸν πατριαρχεῖον ἀρχομένου τοῦ ιγ' μ.Χ. αἰῶνος. *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 28 (1964) 136–168, hier 141–144. Das Zitat: a. a. O. 143, Z. 33–34. Zum Inhalt des Textes vgl. außerdem V. Laurent, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Fasc. IV: Les regestes de 1208 à 1309. Paris 1971, Nr. 1210; M. Angold, The problem of the unity of the Byzantine World after 1204: The empire of Nicaea and Cyprus (1204–1261), in: Πρακτικὰ τοῦ Πρώτου Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου (Λευκωσία, 14–19 Ἀπριλίου 1969) II: Μεσαιωνικὸν Τμῆμα, hrsg. von A. Papageorgiou. Nicosia 1972, 1–6, hier 3.

[6] Das Oeuvre des Neophytos Enkleistos ist mit seinen zahlreichen Bezügen und Kommentaren zu aktuellen Ereignissen ein wertvolles Zeugnis für den Reflex der geschilderten Vorgänge im Denken eines individuellen Einzelakteurs: C. Galatariotou, The making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the

Bevor wir uns jedoch an die Analyse der für unsere Fragestellung relevanten Zeugnisse machen, empfiehlt sich ein Blick auf die ältere Forschungsliteratur. Grundsätzlich ist hier auf das Bestehen von zwei unterschiedlichen Traditionen zu verweisen, die für Untersuchungen auf dem Gebiet des mittelalterlichen Zypern und der fränkischen *Romania* lange Zeit prägend waren und erst in jüngster Zeit durch neue methodische Ansätze überlagert werden. Die in der Tradition der Kreuzzugsforschung stehende Geschichtsschreibung, die im Falle Zyperns auf die Studien und Texteditionen des Grafen Louis de Mas Latrie[7] im 19. Jahrhundert zurückgeht, begreift das Königreich Zypern als historische Sonderentwicklung der Kreuzfahrerstaaten im syrisch-palästinensischen Raum. Infolge dessen gilt ihr Interesse so gut wie ausschließlich der politischen Geschichte und den Institutionen des Königreichs, der Prosopographie des darin ansässigen fränkischen Adels, den italienischen Handelskommunen und der lateinischen Kirche[8]. Die urkundlichen und narrativen Quellen, die aus dem fränkischen Umfeld Zyperns überliefert sind, nehmen abgesehen vom kirchlichen Bereich nur in sehr begrenztem Ausmaß auf die griechischsprachige Bevölkerung Bezug. Und wenn sie dies tun, so erscheint letztere je nach Kontext entweder als politisch-religiöser Gegner oder als Objekt der Herrschaftsausübung. Die in der Tradition der Assizen des Königreichs Jerusalem stehenden Rechtstexte, von denen einzelne Kompendien und Versionen teils auf Zypern verfasst oder kopiert und im Falle der *Assises de la Cour des Bourgeois* auch in die griechische Umgangssprache der Insel übertragen wurden[9], beschränken sich in ihren Aussagen zu

---

Recluse. Cambridge 1991, vor allem 185–243. Aufgrund der sozialen Sonderposition dieser Figur als literarisch tätiger Eremit und Klostergründer stellt sich jedoch die Frage, ob und inwiefern deren Aussagen für die Vorstellungswelt breiterer Schichten als repräsentativ angesehen werden kann.

[7] L. de Mas Latrie, Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan I. Paris 1861. II. Paris 1852. III. Paris 1855.

[8] *Pars pro toto* sei an dieser Stelle nur auf G. Hill, A History of Cyprus. Bd. II. Cambridge 1948 und Edbury, Kingdom of Cyprus (wie A. 2) verwiesen. Eine umfassende Bibliographie auf dem neuesten Stand bietet nunmehr: Nicolaou-Konnari – Schabel, Cyprus (wie A. 2), 336–362.

[9] Einen leicht fasslichen Überblick zu dieser komplexen Materie bietet G. Grivaud, Ο πνευματικός βίος και η γραμματολογία κατά την περίοδο της Φραγκοκρατίας, in: Th. Papadopoullos (Hg.), Ιστορία της Κύπρου IV/2: Μεσαιωνικόν βασίλειον, Ενετοκρατία. Nikosia 1996, 863–1207, hier 992–1010, 1013–1014, 1029–1032. Für die beiden griechischen Fassungen der Ἀσίζαι τοῦ βασιλείου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ τῆς Κύπρου sind wir nach wie vor angewiesen auf die Edition von C. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη

den Griechen vornehmlich auf Fragen der Gerichtspraxis wie etwa deren geminderte Prozess- und Zeugnisfähigkeit. Aus methodischer Sicht stellt sich darüber hinaus das Problem, dass zwischen den Verhältnissen auf Zypern und im Königreich Jerusalem sowie zwischen rechtlichen Idealvorstellungen und der gelebten Rechtspraxis vielfach kein klarer Trennungsstrich zu ziehen ist[10]. Der reiche Fundus an Papsturkunden und lokalen kirchlichen Quellen[11], die sich naturgemäß auf dogmatische Differenzen und Fragen der Kirchenverfassung konzentrieren, enthält reiche Informationen über die Politik des Papsttums und der örtlichen lateinischen Kirche gegenüber dem orthodoxen Klerus; über Entwicklungstendenzen in der Selbstsicht der griechischen Bevölkerung vermögen diese Quellen aber keinen Aufschluss zu geben. Aufgrund dessen konnte sich die Ansicht durchsetzen, dass die Eroberung Zyperns im Gegensatz etwa zu der von Kreta und der Peloponnes, wo die venezianischen und lateinischen Herrn mit massiven Ansprüchen und Aufstandsbewegungen der einheimischen Bevölkerung konfrontiert waren, weitgehend reibungslos und gründlich verlief. Infolge der Abwanderung der einheimischen *archontes* entbehrte die verbleibende Bevölkerung eines geeigneten Sprachrohrs zur Durchsetzung ihrer politischen Forderungen. Sie habe sich daher widerstandslos in die Fremdherrschaft gefügt und den fränkischen Herrn nur in kirchlichen Belangen hie und da die Stirn geboten. Erst umfassendere soziale Verschiebungen, die ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts fühlbar wurden, begünstigten das Auftreten von Assimilationserscheinungen in größerem Maß und schufen die Voraussetzungen für die Entstehung eines Dienstadels mit griechischen und syrischen Wurzeln, wie er im 15. Jahrhundert fassbar wird[12].

---

VI. Athen 1877, 1–497. Englische Übersetzung: N. Coureas, The Assizes of the Lusignan Kingdom of Cyprus (*Texts and Studies in the History of Cyprus* 42). Nikosia 2002.

[10] Zum Aussagewert dieser Texte zu der griechischen Bevölkerung Zyperns vgl. Coureas, Assizes (wie A. 9) 28–48; Edbury, Latins and Greeks (wie A. 2) 136–138; Nicolaou-Konnari, Greeks (wie A. 2) 21–24.

[11] Das wichtigste Material findet sich zusammengestellt bei: N. Coureas – C. Schabel, The Cartulary of the Cathedral of Holy Wisdom of Nicosia (*Texts and Studies in the History of Cyprus* 25). Nikosia 1997; C. Schabel, The Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus, 1196–1373 (*Texts and Studies in the History of Cyprus* 39). Nikosia 2001. In Vorbereitung befindet sich ein für 2007 angekündigtes *Bullarium Cyprium*, das von J. Richard und C. Schabel bearbeitet wird.

[12] Edbury, Kingdom 20–21; ders., Lusignan Regime (wie A. 2) 1–3; G. Grivaud, Les Lusignans et leurs archontes chypriotes (1192–1359), in: C. Mutafian (Hg.), Les

Die lokalgeschichtlich und byzantinistisch ausgerichtete Forschung[13] widmete sich hauptsächlich dem Bereich der orthodoxen Kirche Zyperns, in dem die griechische Präsenz und das Fortbestehen byzantinischer Institutionen während der Frankenzeit am deutlichsten zutage tritt. Die unter dieser Gruppe zu subsumierenden Arbeiten sind je nach Herkommen und Hintergrund der jeweiligen Forscherpersönlichkeit durch einen institutions-[14], einen national- oder einen ideengeschichtlichen Schwerpunkt gekennzeichnet. Der zu Beginn des 13. Jahrhunderts ausbrechende Konflikt zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche lässt die kirchenpolitische Situation Zyperns in der Frankenzeit als Teilaspekt der sich seit 1204 allenthalben verschärfenden Konfrontation zwischen West- und Ostkirche erscheinen. Es nimmt daher nicht Wunder, dass das Verhältnis zwischen den beiden Seiten vielfach mit Hilfe von ideologisch durchsetzten Deutungsmustern mit apologetischer oder kritisierender Absicht beschrieben wird. Darüber hinaus wird die griechische Kirche aus der Perspektive der nationalen Geschichtsbetrachtung als Garant einer unverfälschten Identität in den Jahrhunderten der Fremdherrschaft bzw. als Hauptfaktor der kulturellen Kontinuität zwischen Byzanz und dem neuzeitlichen Griechentum Zyperns angesehen[15]. Erst in den letzten Jahren gelang es C. Schabel, über einen ideengeschichtlichen Ansatz die Mecha-

---

Lusignans et l'Outre Mer. Actes du colloque de Poitiers-Lusignan, 20–24 Octobre 1993. Poitiers 1994, 150–158; J. Richard, Culture franque et culture grecque dans les royaumes d'Arménie et de Chypre au XVème siècle. *BF* 11 (1987) 399–415 (Nachdruck in ders., Croisades et Etats latins d'Orient. Aldershot 1992, Nr. XVIII); Richard, Σύσταση (wie A. 2) 5–6; ders., Θεσμοί (wie A. 2) 354–355; Nicolaou-Konnari, Greeks (wie A. 2) 18–20. Zur Herausbildung der neuen Adelsschicht am Beispiel der Familie Bustron vgl. G. Grivaud, Ordine della secreta di Cipro. Florio Bustron et les institutions franco-byzantines afférentes au régime agraire de Chypre à l'époque vénitienne. *Μελέται και Υπομνήματα* 2 (1992) 533–592, hier 533–540.

[13] Vgl. auch hierzu die Bibliographie in Nicolaou-Konnari – Schabel, Cyprus (wie A. 2), 336–362 sowie die unten, A. 15–17 angeführten Titel.

[14] J. Darrouzès, Textes synodaux chypriotes. *REB* 37 (1979) 5–122.

[15] Repräsentativ für diese Art der Darstellung sind beispielsweise: J. Hackett, A History of the Orthodox Church of Cyprus. London 1901, und die griechische Übersetzung von X. I. Papaioannu, Ἱστορία τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας τῆς Κύπρου I–III. Athen 1923–1932; H. J. Magoulias, A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Relations on the Island of Cyprus between the Years A.D. 1196 and 1360. *Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) 75–106; J. Gill, The Tribulations of the Greek Church in Cyprus 1196–c. 1280. *BF* 5 (1977) 73–93; P. I. Kirmitses, Η ορθόδοξος εκκλησία της Κύπρου επί Φραγκοκρατίας. *Κυπριακαί Σπουδαί* 47 (1983) 3–108; K. P. Kyrris, Greek Cypriot Identity, Byzantium and the Latins 1192–1489. *Επετηρίδα*

nismen, aber auch die quellenkritischen Fehlleistungen dieser Interpretationsmuster herauszuarbeiten und so den Weg für eine Betrachtungsweise, welche zeitspezifische Kriterien und Verhaltensweisen in Rechnung stellt, zu ebnen[16]. Parallel dazu ist ein allgemeiner Paradigmenwechsel in der Erforschung des mittelalterlichen Zypern zu konstatieren, indem nunmehr vorwiegend Phänomene der wechselseitigen kulturellen Durchdringung zwischen Griechen und Franken in den Blickpunkt rücken. Die gegenseitige Wahrnehmung, die Adaption kultureller Haltungen und Lebensformen, die Fusion von Institutionen westlichen und byzantinischen Ursprungs und die verschiedenen Formen der Symbiose gewinnen gegenüber den traditionellen Fragestellungen zunehmend an Bedeutung[17].

Im vorliegenden Beitrag wollen wir uns dem zu diskutierenden Problemkreis über die Analyse kommunikativer Handlungsstrategien annähern, wie sie in griechischen Urkunden und Briefen aus dem Umfeld der frühen Lateinerherrschaft auf Zypern zutage treten. Methodische Ansätze des im Bereich der westlichen Mediävistik entwickelten Konzepts der „pragmatischen Schriftlichkeit", das auf die Erforschung des Gebrauchs von Schrift und Text im Rahmen von zweckhaftem Handeln

---

*Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 19 (1992) 169–185; DERS., Οργάνωση (wie A. 2); PAPADOPULLOS, Εκκλησία Κύπρου (wie A. 2).

[16] SCHABEL, Synodicum (wie A. 2) 17–86; DERS., Religion, in: NICOLAOU-KONNARI – SCHABEL, Cyprus (wie A. 2) 157–218.

[17] Vgl. hierzu vor allem: G. GRIVAUD, Formes byzantines de la fiscalité foncière chypriote à l'époque latine. *Επετηρίδα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 18 (1991) 117–127; DERS., Sur le comerc chypriote de l'époque latine, in: A. A. M. BRYER – G. S. GEORGHALLIDES (Hg.), The Sweet Land of Cyprus. Papers Given at the Twenty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies (Birmingham, March 1991). Nikosia 1993, 133–145; DERS., Πνευματικός βίος (wie A. 9); DERS., Formes et mythes de la strateia à Chypre. *Études Balkaniques* 5 (1998) (Matériaux pour une histoire de Chypre [IV^e–XX^e s.]) 33–54; DERS., Grecs et Francs dans le royaume de Chypre (1191–1474). Les voies de l'acculturation. Unveröffentlichte Habil.Schrift, Sorbonne 2001; DERS., Literature, in: NICOLAOU-KONNARI – SCHABEL, Cyprus (wie A. 2) 219–284; NICOLAOU-KONNARI, Encounter (wie A. 2); DIES., The Conquest of Cyprus by Richard the Lionheart and its Aftermath: A Study of Sources and Legend, Politics and Attitudes in the Year 1191–1192. *Επετηρίδα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 26 (2000) 25–123; DIES., Strategies of Distinction: The Construction of the Ethnic Name Griffon and the Western Perception of the Greeks (Twelfth–Fourteenth Centuries). *Byzantinistica. Rivista di Studi Bizantini et Slavi* 4 (2002) 181–196; DIES., Ethnic Names and the Construction of Group Identity in Medieval and Early Modern Cyprus: The Case of Κυπριώτης. *Κυπριακαί Σπουδαί* 64–65 (2003) 259–275.

und praktischer Lebensbewältigung gerichtet ist, liefern hierzu eine hilfreiche theoretische Grundlage[18]. Demnach soll es uns um die Herausarbeitung von situationsbezogenen Bedeutungsgehalten einzelner Schriftstücke gehen, die ihrerseits gruppenspezifische Selbstaussagen des am Kommunikationsvorgang beteiligten Personenkreises offenbaren.

Als Quellenbasis dient uns der Vatikankodex *Palatinus graecus* 367, eine zwischen Ende 1317 und Anfang 1320 auf Zypern entstandene Sammelhandschrift mit einer bemerkenswerten inhaltlichen Spannbreite, die theologische und liturgische Traktate, den so genannten zyprischen Passionszyklus, Auszüge aus Äsop und dem Physiologos, eine Fassung des *Spaneas*, eine Gedichtsammlung, mathematische und metrologische Traktate und eben auch eine Brief- und Urkundensammlung nebst historischen Notizen umfasst[19]. Die Auslassungen von Daten und

[18] Zur Einführung mit zahlreichen weiterführenden Literaturhinweisen sei verwiesen auf: H. Keller – K. Grubmüller – N. Staubach (Hg.), Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen (Akten des Internationalen Kolloquiums 17.–19. Mai 1989) (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 65). München 1992, bes. 1–7; H. Keller – C. Meier – T. Scharff (Hg.), Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern (Akten des Internationalen Kolloquiums 8.–10. Juni 1995) (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 76). München 1999; W. Pohl – P. Herold, Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz im Mittelalter (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 5). Wien 2002.

[19] Beschreibungen der Handschrift mit Diskussion der Datierungsfrage: H. Stevenson, Codices manuscripti palatini graeci bibliothecae Vaticanae. Rom 1885, 229–235; A. Turyn, Codices graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi. Vatikan 1964, 117–124; C. N. Constantinides – R. Browning, Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570 (*Dumbarton Oaks Studies* 20 = *Text and Studies in the History of Cyprus* 18). Nikosia 1993, 153–159. Bisherige Editionen der Briefe und Urkunden: S. Lampros, Κυπριακὰ καὶ ἄλλα ἔγγραφα ἐκ τοῦ Παλατίνου Κώδικος 367 τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Βατικανοῦ. *NE* 14 (1917) 14–50; 15 (1921) 141–165, 337–356; ders., Ἡ ἑλληνικὴ ὡς ἐπίσημος γλῶσσα τῶν σουλτάνων. *NE* 5 (1908) 45–52 (diplomatische Schriftstücke aus den Kontakten zwischen dem König von Zypern und dem Sultanat von Ikonion); K. Chatzepsaltes, Σχέσεις τῆς Κύπρου πρὸς τὸ ἐν Νικαίᾳ βυζαντινὸν κράτος. *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 15 (1951) 65–83 (Briefe König Heinrichs I. und des zyprischen Erzbischofs Neophytos an Kaiser Ioannes III. Batatzes; ders., Ἐκκλησιαστικὰ δικαστήρια Κύπρου ἐπὶ Φραγκοκρατίας. *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 19 (1955) 25–34 (Gerichtsurteil des Bischofs Leontios von Solia-Leukosia); ders., Ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς ἐκκλησίας Κύπρου κατὰ τὴν Φραγκοκρατίαν. *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 22 (1958) 13–26 (Urkunden aus dem Umfeld der griechischen Diözese von Amathus-Lemesos); Darrouzès, Textes synodaux (wie A. 14) 91 (Synodalentscheid des Erzbischofs Germanos). Der Verfasser des vorliegenden Beitrags bereitet derzeit eine

Personennamen, die teilweise zu den Texten ergänzten Rubriken und die inhaltliche Struktur der Sammlung machen deutlich, dass es dem Kopisten bzw. Kompilator weniger um Sachinhalte, als vielmehr um die Zusammenstellung von Vorlagen für bestimmte Kommunikationssituationen und Rechtsgeschäfte zu tun war. Er legte sich zu diesem Zweck ein Formelbuch[20] an, mit dem er ein möglichst breites Spektrum von schriftorientierten Handlungsstrategien abdecken wollte: die Bandbreite reicht vom Kaufvertrag zum königlichen Mandat und vom Privatbrief zum hochoffiziellen Auslandsschreiben der königlichen Kanzlei[21]. Die Sammlung ist nach keinem bestimmten Ordnungsprinzip strukturiert. Dennoch lassen sich inhaltliche Schwerpunkte wie administrative Angelegenheiten aus der *secrète royale*, der Zentralstelle der königlichen Finanz- und Domänenverwaltung[22], außenpolitische Schriftstücke der königlichen Kanzlei, Urkunden griechischer Bischofskanzleien und privater Schriftverkehr von Laien und Klerikern erkennen. Eine genaue Datierung der einzelnen Texte ist vielfach gar nicht oder nur annäherungsweise möglich. Als chronologischer Rahmen ergibt sich die Zeitspanne vom zweiten Dezennium des 13. Jahrhunderts bis zum Jahr 1317, in dem die jüngste sicher datierbare Urkunde der Sammlung ausgestellt wurde[23].

---

Neuedition dieses Textkorpus vor, die in der Reihe *Texts and Studies in the History of Cyprus* des *Cyprus Research Center* veröffentlicht werden soll. Bei den folgenden Zitaten wird noch auf die älteren Ausgaben verwiesen, wobei jedoch die oft recht fehlerhafte Textwiedergabe stillschweigend nach der Handschrift korrigiert wird. Für eine ausführliche Dokumentation muss vorerst auf die geplante Neuausgabe verwiesen werden.

[20] Zu dem Begriff vgl. Art. Formel, -sammlungen, -bücher. *LexMA* IV 646–655.

[21] Kaufvertrag des Georgios aus Leukara: Lampros, *NE* 15, 340–342 (Nr. 62); πρόσταξις eines zyprischen Königs: Lampros, *NE* 14, 16–17 (Nr. 3) = *NE* 15, 146–147 (Nr. 41). Beispiele für Privatbriefe: Lampros, *NE* 14, 45 (Nr. 30), 45–47 (Nr. 31), 47–48 (Nr. 32), 48–49 (Nr. 33), *NE* 15, 141–142 (Nr. 36), 143–144 (Nr. 38), 145–146 (Nr. 40), 147 (Nr. 42). König Hugo I. an den Seldschukensultan ʿIzzaddīn Kaykāūs: Lampros, *NE* 5, 45–46. König Heinrich I. an Kaiser Ioannes III. Batatzes: Chatzepsaltes, Σχέσεις (wie A. 19) 65–66.

[22] Hierzu grundlegend: J. Richard unter Mitarbeit von T. Papadopoullos, Le livre des remembrances de la secrète du royaume de Chypre (1468–1469) (*Sources et Études de l'Histoire de Chypre* 10). Nikosia 1983.

[23] Es handelt sich um eine wahrscheinlich dem Bischof von Amathus-Lemesos zuzuweisende Ernennungsurkunde für einen πρωτοϊερεύς bzw. χωριοεπίσκοπος, die auf μηνὶ νοεμβρίῳ τοῦ ,ϛωκϛʹ ἔτους (= 1317 November) datiert ist: Lampros, *NE* 14, 24–25 (Nr. 12).

Die zweckmäßige Ausrichtung des Formelbuches, aber auch die häufigen Erwähnungen von Notaren (ταβουλλάριος, σεκρετικός, νομικός, γραφεὺς τῶν συμβολαίων), die teils auch in anderen Abschnitten des Kodex aufscheinen[24], beweisen hinlänglich, dass die Entstehung der Handschrift dem intellektuellen und sozialen Umfeld griechischer Notare und Verwaltungsbeamten auf Zypern zuzuweisen ist, die teils im Dienst örtlicher Bischöfe und teils in der königlichen Administration tätig waren. Als Persönlichkeiten genauer erfassbar sind darunter der *anagnostes* Konstantinos, der sich in einer notariellen *Completio* einer Urkunde von 1259 als „Vorstand der Notare Zyperns" bezeichnet[25], ein *sekretikos* Konstantinos, der sich durch diese Bezeichnung als Kanzlist des königlichen *sekreton* zu erkennen gibt[26], und dessen Sohn Ioannes, der, wie aus der Kopie eines Kaufvertrags hervorgeht[27], in Leukara mit Grundbesitz begütert war und enge Kontakte zu dem dort residierenden Bischof von Amathus-Lemesos unterhalten haben dürfte. Die Häufung von Bischofsurkunden aus ebendiesem Umfeld im Schlussteil des Kodex[28] ist ein deutliches Indiz dafür, dass die Handschrift im Umkreis der bischöflichen Residenz von Leukara angelegt wurde. Die inhaltliche Spannbreite der Texte ist dabei wohl am besten als das über Generationen entstandene geistige Produkt einer Familientradition zu erklären[29]. Die besondere Bedeutung der Brief- und Urkundensammlung des

---

[24] Vgl. hierzu die weiter unten, S. 222–224 zitierten Belege.

[25] Lampros, *NE* 15, 153–155 (Nr. 49): Ὁ πριμμικήριος τῶν κατὰ Κύπρον ταβουλαρίων Κωνσταντῖνος εὐτελὴς ἀναγνώστης ὁ καὶ τοῦ ὕφους γραφεὺς καὶ αὐτὸς μαρτυρῶν καὶ γράψας ὑπέγραψα.

[26] Lampros, *NE* 14, p. 18 (der *sekretikos* Konstantinos bezeugt eine ἀπόδειξις für abgeführte Steuergelder); Lampros, *NE* 14, p. 48 (Brief eines Mönchs, dessen Empfänger mit τῷ μεγαλοεπιφανεστάτῳ αὐθέντῃ καὶ συναδελφῷ ἡμῶν, κυρῷ Κωνσταντίνῳ τοῦ σεκρέτου angesprochen wird); Lampros, *NE* 15, p. 348 (Brief des Ioannes an seinen Vater, den *sekretikos* Konstantinos); Chatzepsaltes, Ἐκκλησιαστικὰ δικαστήρια (wie A. 19) 27–29 (Urteil des bischöflichen Gerichts von Solia-Leukosia betreffend die Tochter des *sekretikos* Konstantinos).

[27] Vgl. oben, A. 21.

[28] Vgl. die von Chatzepsaltes, Ἐκκλησία Κύπρου (wie A. 19) edierten Stücke.

[29] Aus Platzgründen gehe ich hier nicht näher auf die immer wieder anzutreffende und zuletzt auch noch von Constantinides – Browning, Dated Manuscripts (wie A. 19) 153–159 vertretene Ansicht, der zufolge der Schreiber des Vat. Palat. gr. 367 mit Konstantinos Anagnostes zu identifizieren ist, ein. Schwerwiegende Argumente gegen diese Hypothese wurden bereits vorgebracht von J. Darrouzès, Autres manuscrits originaires de Chypre. *REB* 15 (1957) 161 (Nr. 145); ders., Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'églïse byzantine. Paris 1970, 228–229, und Turyn, Codices graeci (wie A. 19) 117–124.

Vat. Palat. gr. 367 liegt nun darin, dass es sich dabei, sieht man von einigen verstreut überlieferten Texten ab, um den auf uns gekommenen Rest dessen handelt, was im ersten Jahrhundert der fränkischen Herrschaft auf Zypern an griechischem Schriftgut aus dem Bereich der Verwaltung und des privaten Briefverkehrs produziert worden ist. Im Folgenden soll der Aussagewert dieser Texte in Hinblick auf drei thematische Einheiten untersucht werden, die jeweils verschiedene identitätsstiftende Denkkategorien des soeben skizzierten Personenkreises darstellen: (a) Berufs- und Gruppenethos, (b) Sozialprestige und (c) die Perzeption herrscherlicher Macht.

## Berufs- und Gruppenethos

Ethische Grundsätze für Berufsgruppen und Korporationen, die den Aufgabenbereich der darin eingegliederten Personen, moralische Leitlinien der Amtsführung und allgemeine ideologische Bezugssysteme umschreiben, finden sich vornehmlich in den Formularen für Ernennungsurkunden. Exemplarisch seien hier im Vergleich gegenübergestellt ein ἐνταλτήριον ἔγγραφον eines Bischofs von Amathus-Lemesos, in dem ein Notar für den Sprengel von Leukara ernannt wird[30], und ein ἔνταλμα eines αὐθέντης, d. h. eines fränkischen Feudalherrn, in dem ein griechischer Untertan als *bailli* (Vertreter) in der grundherrschaftlichen Verwaltung eingesetzt wird[31]. Im Falle des Notars befinden wir uns im Bereich der rechtlich-administrativen Autonomie, welche sich die griechische Kirche zuletzt durch die *Bulla Cypria* Papst Alexanders IV. von 1260 sichern konnte[32]. Im Falle des *bailli* haben wir dagegen eine typische Kooperationsform zwischen dem fränkischen Adel und grie-

[30] Lampros, *NE* 15, 164–165 (Nr. 57): vom Kopisten überschrieben als γράμμα νομικοῦ.

[31] Lampros, *NE* 14, 18–20 (Nr. 6): vom Kopisten überschrieben als προβλίζιον γενόμενον ἀπὸ αὐθέντου εἰς ἄνθρωπον αὐτοῦ καὶ εἰς μπαλήν.

[32] Neueste Edition der lateinischen Fassung: Coureas – Schabel, Cartulary (wie A. 11) 194–205 (Nr. 78). Englische Übersetzung: Schabel, Synodicum (wie A. 2), 311–320 (Nr. X 25). Letzte Edition der griechischen Fassung: G. Ioannides, La Constitutio o Bulla Cypria Alexandri Papae IV del Barberinianus graecus 390. *OCP* 66 (2000) 335–372, hier 357–372. Zum Inhalt und seinen Auswirkungen äußerten sich zuletzt: J. Richard, A propos de la 'Bulla Cypria' de 1260. *BF* 22 (1996) 19–31; Coureas, Latin Church (wie A. 2) 297–306; Schabel, Synodicum (wie A. 2) 67–72; ders., Religion (wie A. 2) 201–210.

chischen Amtsträgern vor uns[33]. Da auch der fränkische Aussteller einen griechischen Notar mit der Abfassung der Urkunde betraute, weisen beide Dokumente in formaler Hinsicht starke Ähnlichkeiten auf. Das zeigt sich schon in der beinahe identischen Selbstbezeichnung (ἐνταλτήριον ἔγγραφον, ἔνταλμα), aber auch in der Textstruktur der Urkunden, die beide in persönlicher Form, d. h. als direkte Anrede des Ausstellers an die zu ernennende Person, abgefasst sind. Dabei werden im narrativen Teil die jeweiligen charakterlichen Vorzüge und beruflichen Qualifikationen des Empfängers aufgezählt, während in der Dispositio Anweisungen zur Amtsführung und den daraus erwachsenden moralischen Pflichten gegeben werden.

Auffällig ist nun, dass sowohl der Notar als auch der *bailli* in der an sie gerichteten Rede ihres Herrn in ein ideologisches Bezugssystem eingebettet werden, das ihre Rolle in der Gemeinschaft (πολιτεία), in der sie wirken, beschreibt. Betrachten wir zunächst die Bischofsurkunde von Leukara: Der Text ist durch eine Arenga eingeleitet, in der das Notarsamt als Ausfluss kaiserlichen Ordnungswillens präsentiert wird:

> „Vielseitig und mannigfaltig bemühten sich die einstigen göttlichen und frommen Kaiser zusammen mit anderen weisen Männern, Bestimmungen und Gesetze zum Zwecke der Besinnung, der Ordnung und der Verbesserung des Menschengeschlechts zu erlassen, auf dass es aufgrund von Verordnungen und gesetzlichen Weisungen zum Wohlgefallen Gottes und der Menschen unmöglich ist, dass sich der eine über den anderen hinwegsetzt. Und sie trafen ihre Weisungen nicht nur durch Regulierung, Ordnung und viele andere Vorkehrungen, sondern auch durch Ränge, Ämter, notarielle Urkunden und Notare.“[34]

Der zu ernennende Notar wird in einen übergeordneten Sinnzusammenhang byzantinisch-imperialer Traditionen gestellt, der in seiner ideellen Konzeption weit über den aktuellen Lebensbereich des Bistums und des lateinischen Königreichs hinausweist. Die Vorzüge des Kandidaten – er ist erfahren in der sicheren Handhabung der göttlichen Gesetze, er ist in der Lage, die Schwäche derer, die das Gesetz nicht kennen,

---

[33] Grivaud, Archontes (wie A. 12) 151–152; Nicolaou-Konnari, Greeks (wie A. 2) 29–30, 36–37, 53–54.

[34] Lampros, *NE* 15, hier 164, 1–7: Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως οἱ πάλαι θεῖοι καὶ εὐσεβεῖς βασιλεῖς φιλοπονήσαντες μετὰ καὶ ἑτέρων σοφῶν ἀνδρῶν ὅρους καὶ νόμους ἐξέθεντο εἰς σύνεσιν, κατάστασίν τε καὶ διόρθωσιν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, ὥστε μὴ ὑπερβαίνειν ἕτερος ἑτέρου διάτε διατάξεων καὶ νομίμων θεσπισμάτων εἰς Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἀρέσκειαν, καὶ οὐ μόνον ἐθέσπισαν διάτε συστάσεως καὶ καταστάσεως καὶ ἑτέρων πολλῶν ἐννοιῶν, ἀλλάτε καὶ βαθμῶν, ἀξιωμάτων καὶ γραμματοσυμβολαίων τὲ καὶ ταβουλλαρίων.

auszugleichen und in unbestechlicher Weise die Wahrheit zu schreiben[35] – prädestinieren ihn dazu, einen Platz in diesem Rahmen einzunehmen und künftig dem Verband der *tabullarioi* zugezählt zu werden. Auffällig sind die Ähnlichkeiten mit den Vorschriften des Eparchenbuchs über den Berufsstand der Notare, der im Konstantinopel des 10. Jahrhunderts eine streng organisierte Körperschaft (σύστημα) unter kaiserlicher Aufsicht bildete und sich durch die Teilnahme an höfischen Zeremonien auch nach außen hin als Bestandteil des imperialen Machtapparates präsentierte[36]. Die bischöfliche Ernennungsurkunde stellt die griechischen Notare Zyperns somit als Teil dieser Tradition dar, wobei es von untergeordneter Bedeutung ist, ob es sich hier nur um ein altes Formular aus byzantinischer Zeit oder um einen im fränkischen Zypern neu abgefassten Text handelt. Schon allein der Umstand seines Gebrauchs belegt hinlänglich, dass sich die Notare als Berufsgruppe unabhängig von der fränkischen Obrigkeit konstituierten und ganz unter Bezugnahme auf die byzantinische Vergangenheit legitimieren konnten[37].

Im Falle der Ernennung des *bailli* tritt an die Stelle der imperialen Bezüge der Gedanke eines besonderen Vertrauensverhältnisses zwischen dem Untertanen und seinem fränkischen Herrn. Der zu ernennende Amtsträger wurde allen anderen vorgezogen, da er als „treu, tatkräftig, fähig, sehr erfahren und aller Art hoher Wertschätzung teilhaftig“[38] angesehen wird. Aufgrund dessen kann er – und dies ist der zweite gruppenspezifische Kerngedanke des Textes – eine Mittlerposition zwischen der königlichen Gewalt und den unfreien Bauern auf der Grundherrschaft, den πάροικοι, einnehmen:

> „Du musst daher vor allem Gottesfurcht in Deinem Herzen tragen, sodann für alle unsere Untergebenen so gut wie möglich Sorge tragen, den Frieden erstreben, in

[35] Lampros, *NE* 15, 164, 14–18: εὕρομεν σὲ τόνδε ἔμπειρον ὄντα καὶ μεμαθητευμένον τῶν θείων νόμων τὴν ἀσφάλειαν, δυνάμενον κατορθοῦν τὸ ἀσθενὲς τῶν μὴ εἰδότων τὸν νόμον καὶ γράφειν τὸ ἀληθὲς ἀδώρως καὶ ἀδωρο⟨δο⟩κήτως, ἔχων (*sic*) τὲ τὸ εὐυπόληπτον καὶ χρήσιμον.

[36] Das Eparchenbuch Leons des Weisen, ed. J. Koder (*CFHB* 33). Wien 1991, cap. 1, 1–26. Zuletzt ausführlich analysiert von H. Saradi, Le notariat byzantin du IXe au XVe siècles. Athen 1992, 78–93, insbes. 85–88 über das Ernennungsverfahren.

[37] Vgl. hierzu auch C. A. Maltezou, Portrait of the Notary in the Latin-Ruled Greek Regions of the 14th Century, in: W. Seibt (Hg.), Geschichte und Kultur der Paläologenzeit. Wien 1996, 121–131, hier 123–124.

[38] Lampros, *NE* 14, 19, 4–7: προεκρίθης δὲ τῶν ἄλλων ἁπάντων, σὺ ὁ δεῖνα καὶ ἄνθρωπος ἡμῶν, ἅτε δὴ πιστὸς καὶ ἐνεργὴς καὶ ἱκανὸς καὶ πολύπειρος καὶ πάσης καὶ παντοίας ἀγαθῆς ὑπολήψεως μετέχων ἡμῖν γνωριζόμενος.

Ungestörtheit und Ungetrübtheit Deine Arbeit tun und niemandem, ja nicht einmal einer unbedeutenden Person, Unrecht tun, aber auch dem Fiskus und unserer Herrschaft nichts von dem, was ihnen aus angemessenen Einnahmequellen zusteht, vorenthalten. Deshalb ist es Deine Pflicht, danach zu trachten, folgenden beiden Aufgaben gerecht zu werden, nämlich dem Fiskus und unserem Herrn Nutzen zu bringen und deren Untertanen, den Paröken in den Dörfern und allen anderen, Anleitung und Wohlbefinden zu gewähren."[39]

Ein sehr sensibler Bereich ist jener der grundherrschaftlichen Gerichtsbarkeit[40], für deren korrekte Handhabung dem *bailli* im Schlussteil der Urkunde besondere Anweisungen gegeben werden: Er möge über die ihm vorgebrachten Fälle, die mit Recht und Gesetz zu tun haben, mit Gottesfurcht urteilen, er soll die gesetzlichen Anordnungen in der passenden Form anwenden und bemüht sein, allen denjenigen, die sich gegen die Armen vergehen und diese unterdrücken, Einhalt zu gebieten, auf dass sich aufgrund seiner Rechtssprechung ein

[39] Lampros, *NE* 14, 19, 17–26: δέον σε οὖν πρὸ πάντων ἄλλων τὸν τοῦ Θεοῦ φόβον ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἔχειν, ἔπειτα διὰ φροντίδος ὅτι πολλῆς ποιεῖσθαι μὲν ἅπαντας τοὺς ὑφ' ἡμᾶς καὶ τὴν εἰρηναίαν διώκειν καὶ ἐν ἀταραχίᾳ καὶ ἀλύπῳ καταστάσει διάγειν καὶ μὴδένα τῶν ἁπάντων μέχρι καὶ τοῦ τυχόντος ἀδικεῖσθαι, αὖθις δὲ τὸ δημοσιακὸν καὶ αὐθεντικὸν ἡμῶν μέρος μὴδὲν τῶν ἐξ εὐλόγων πόρων ἀνηκόντων αὐτοῖς ὑστερεῖσθαι. διὸ καὶ σπεύδειν ὀφείλεις τῶν δύο τούτων ἀντέχεσθαι, τῆς τε ὠφελείας τοῦ δημοσίου καὶ τοῦ αὐθέντου ἡμῶν καὶ τῆς χειραγωγίας καὶ ἀναπαύσεως τῶν ὑπηκόων αὐτῶν, τῶν τε χωριτῶν παροίκων καὶ τῶν ἑτέρων πάντων.

[40] Der vorherrschenden Lehrmeinung zufolge konnten sich in Zypern keine Institutionen herrschaftlicher Gerichtsbarkeit herausbilden, wie dies für das Königreich Jerusalem oder das Fürstentum von Achaia belegt ist. Dies wird teils durch ein Weiterwirken byzantinischer Auffassungen über das kaiserliche Rechts- und Gerichtsmonopol und teils durch den begrenzten Umfang der vergebenen Lehen erklärt. Letztere erreichten in Zypern nie die Größe ausgedehnter Herrschaften, und Städte und Burgen blieben stets unter der Kontrolle des Königs. Dem Erwerb autonomer Gerichtsprivilegien, die in den fränkischen Rechtsbüchern durch die Begriffe *cour et coins et justise* umschrieben werden, war dadurch stets ein Riegel vorgeschoben: J. Richard, Droit (wie A. 2) 16; Edbury, Kingdom (wie A. 2) 21, 185; ders., John of Jaffa and the Kingdom of Cyprus. *EKEE* 23 (1997) 15–26 (Nachdruck in: ders., Kingdoms of the Crusaders. From Jerusalem to Cyprus. Aldershot 1999, Nr. VIII) 24–25; Richard, Θεσμοί (wie A. 2) 370; Nicolaou-Konnari, Encounter (wie A. 2) 182. Im vorliegenden Fall dürfte sich die ἐκπροσωπή des *bailli* auf bestimmte Fälle der niederen Gerichtsbarkeit, die mit den Paröken der Grundherrschaft in Zusammenhang stehen, beschränkt haben. Der Text bezeugt somit das Bestehen eines grundherrschaftlichen Gerichts zur Schlichtung einfacher Streitfälle, auf dem der Feudalherr höchstwahrscheinlich in Zusammenarbeit mit den örtlichen ὀμόται (*jurés*) Entscheidungen fällte.

jeder mit dem Seinigen begnüge und von fremdem Eigentum fernhalte[41].

Die ethischen Grundsätze der in fränkischen Diensten stehenden Amtsträger basieren also auf der Idee des gemeinsamen Vorteils aller Beteiligten, der zwischen den gegenläufigen Interessen der königlichen Kasse einerseits und der abhängigen Bauernschaft andererseits einen möglichst dauerhaften Ausgleich schaffen soll. Der Text demonstriert anschaulich das besondere Naheverhältnis, das sich durch derartige Kooperationsformen zwischen fränkischen Feudalherrn und deren griechischen Beamten herausbilden konnte. Der griechische *bailli* mag in religiöser und sprachlicher Hinsicht den Hintersassen auf dem Land durchaus nahe stehen. Durch seine berufliche Tätigkeit jedoch grenzt er sich von diesen deutlich ab und positioniert sich in einen sozialen Zwischenraum zwischen dem fränkischen Adel und den unfreien *villani*. Moralisch legitimiert er diese Position durch die Idee einer Mittlerrolle zwischen den beiden Seiten.

Die beiden oben vorgestellten Textbeispiele präsentieren uns somit zwei typische Ausbildungsformen berufsbezogener Gruppenidentität, wie sie im Zypern der frühen Frankenzeit offenbar weit verbreitet waren: Im Falle des Notars beobachten wir eine Tendenz zum Verharren in den ererbten Traditionen, das durch die eingeräumten Bereiche kirchlicher Selbstverwaltung ermöglicht und rechtlich abgesichert wurde. Im Falle des *bailli* ist dagegen eine bewusste Hinwendung zu den neuen Herrschaftsträgern zu konstatieren, die einen sozialen Aufstieg im Lebensraum der feudalen Grundherrschaft ermöglichte. Es fehlen uns die Quellen, um genauere Aussagen über das Herkommen dieser Leute treffen zu können. Man wird jedoch durchaus eine Querverbindung zwischen den erforderlichen administrativen Fähigkeiten und den Traditionen des byzantinischen Provinzbeamtentums herstellen dürfen.

## Sozialprestige

Den Ausgangspunkt für die zweite thematische Einheit soll die Frage bilden, ob sich aus den Texten der Formelsammlung des Vat. Palat. gr. 367 Ansätze für ein besonderes Sozialprestige und Standesbewusstsein erkennen lassen, das für bestimmte Gruppen der griechischen Bevölkerung Zyperns in der frühen Frankenzeit kennzeichnend war. Bestehen vielleicht sogar Gemeinsamkeiten mit der Standesethik, die

[41] Lampros, *NE* 14, 19, 28–20, 2.

für die Oberschicht in den byzantinischen Kerngebieten charakteristisch ist?[42] Wir stehen somit vor der in letzter Zeit wieder verstärkt diskutierten Problematik rund um das Schicksal der byzantinischen Provinzaristokratie auf Zypern und deren mögliches Überleben unter fränkischer Herrschaft. Die überlieferten Fakten sind grundsätzlich bekannt und brauchen hier nur kurz angerissen zu werden: Die Angaben des Niketas Choniates, des Neophytos Enkleistos und der lateinischen Berichterstatter zum Dritten Kreuzzug konvergieren dahingehend, dass die zyprischen εὐδαίμονες οἶκοι und περιβλεπόμενοι αὐτόχθονες schon seit der Machtergreifung des Isaakios Komnenos (1184) schwer zu leiden hatten und bald nach der fränkischen Eroberung, vor allem aber infolge der Konfiskationen, welche die umfangreichen Lehensvergaben des neuen *dominus Cipri* Guy de Lusignan ermöglichten, weitgehend ihrer Existenzgrundlage beraubt wurden, so dass ein regelrechter Exodus einsetzte. Ältere Lehrmeinungen, die für ein restloses Verschwinden der byzantinischen Aristokraten eintreten, sind inzwischen von neueren Untersuchungen widerlegt, die ein Weiterleben von Resten dieser Schicht in einem begrenzten Rahmen glaubhaft machen. Diese scheinen über einen gewissen Grundbesitz in Form von Allodialgütern verfügt und in der königlichen Verwaltung ein neues Betätigungsfeld, das ihnen zusätzliche Einkünfte und vor allem soziales Ansehen verschaffte, gefunden zu haben[43]. Die bereits angesprochene *secrète royale*

---

[42] K.-P. Matschke – F. Tinnefeld, Die Gesellschaft im späten Byzanz. Gruppen, Strukturen und Lebensformen, Köln – Wien 2001, 16–17, 18–29.

[43] Nicetae Choniatae Historia, ed. I. A. van Dieten (*CFHB* 11/1). Berlin 1975, 291, 28–292, 67 (Machtergreifung des Isaakios Komnenos, zum Schicksal der Lokalaristokratie, die mit den über dem Strich zitierten Begriffen bedacht wird: a. a. O. 291, 47–52), 417, 65–418, 88 (Eroberung Zyperns durch Richard Löwenherz). Neophytos Enkleistos, Περὶ τῶν κατὰ τὴν χώραν Κύπρον σκαιῶν, ed. I. Tsiknopoulos. *Byz* 39 (1969) 336–339 (Aussagen zu den Enteignungen und dem allgemeinen Exodus der byzantinischen Aristokratie: ὡς πάντας τοὺς αὐτῆς πλουσίους ἐπιλαθέσθαι πλούτου αὐτῶν … καὶ μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἀποπλεῦσαι λάθρα πρὸς χώρας ἀλλοδαπὰς καὶ πρὸς τὴν βασιλίδα τῶν πόλεων … καὶ ἐγενόμεθα ὀλιγοστοί, καὶ λαὸς ἀλλότριος ἐπληθύνθη ἐν τῇ γῇ ἡμῶν). Zu den lateinischen Quellen vgl. Grivaud, Archontes (wie A. 12) 150. Für ein völliges Verschwinden der autochthonen Aristokratie äußert sich Edbury, Lusignan Regime (wie A. 2) 2–3. Richard, Θεσμοί (wie A. 2) 354–355 spricht vom Fortbestehen einer „Aristokratie zweiter Klasse", wobei sich diese Ansicht vor allem auf einer bekannten Selbstaussage in der Autobiographie des Gregorios II. Kyprios stützt (ed. W. Lameere, La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283–1289). Brüssel–Rom 1937, 173–191, hier 177, 8–11: ἐπεὶ δ' ἐδούλευσαν, καὶ τῆς κοινῆς συμφορᾶς καὶ αὐτοί γε μετέσχον, μέτρια καὶ ἔχοντες καὶ τιμώμενοι καὶ ὅσα μητ' εἰς πένητας αὐτοὺς καὶ τοὺς πολλοὺς καὶ ἀδόξους

und derjenige Bereich der königlichen Kanzlei, der mit griechischem Verwaltungsschriftgut und dem diplomatischen Verkehr mit nicht-lateinischen Mächten betraut war, waren auf das Fachwissen einer in byzantinischen Traditionen versierten Gruppe von Gebildeten angewiesen[44]. Texte unserer Sammlung wie beispielsweise eine bezeugte Quittung über die Entrichtung von Steuerabgaben, ein kurzer Traktat zur Steuerveranlagung, Briefe an den byzantinischen Kaiser und Verträge mit dem seldschukischen Sultan[45] demonstrieren die Bandbreite, aber auch die politische Brisanz dieser Tätigkeiten. Sie zeigen, wie griechische *sekretikoi* im Verband mit den fränkischen λιζίοι, den *hommes liges* des Königreichs, agierten, offizielle Schriftstücke des auswärtigen Verkehrs abfassten und in diplomatischen Missionen aktiv wurden.

Obgleich diese Amtsträger im feudalen Rechtsdenken der Herrschaftsträger keinen Platz hatten und sich somit auch nicht als gesonderte Gruppe mit standesspezifischen Vorrechten definieren konnten, scheint unter den Angehörigen dieses Personenkreises dennoch ein ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl bestanden zu haben. Diesbezügliche Indizien lassen sich vor allem aus den Anredeformen gewinnen, die im formalisierten Schriftverkehr dieser Personen untereinander oder mit griechischen Klerikern auf Zypern im Gebrauch waren. Hierzu sei eine Auflistung der markantesten Beispiele geboten:

1) Anrede eines *sekretikos* Georgios in Widmungsversen, die einer im Vat. Palat. gr. 367 überlieferten Fassung des *Spaneas* vorangestellt sind: ὁ οὖν ἐθέλων, βέλτιστε καὶ συνετώτατέ μου, / γραμματικ᾽ ἀξιόλογε τοῦ ῥηγικοῦ σεκρέτου, / Γεώργιε, εὐγενέστατε, περιβλεπτότατέ μου[46].
2) Hemiamben, die Konstantinos Anagnostes dem *sekretikos* Konstantinos zum Dank für dessen Freundschaft widmet: Ἔγνωκα, παμ-

ἐνέγραφε, μήτ᾽ εἰς τοὺς ἁδροὺς καὶ βαθυπλούτους, συνέταττε). Erneut ausführlich diskutiert wird die Problematik bei Nicolaou-Konnari, Greeks (wie A. 2) 41–54: Da die griechischen *archontes* als distinkte soziale Klasse unter dem Regime der Lusignans nicht überleben konnten, lehnt sie die Idee von einem Adel zweiter Klasse ab, akzeptiert aber das Weiterbestehen einer Schicht freier Grundbesitzer im ländlichen Bereich.

[44] Grivaud, Archontes (wie A. 12) 152–153; Nicolaou-Konnari, Greeks (wie A. 2) 49–54.

[45] Lampros, *NE* 14, 18 (Nr. 5) (ἀπόδειξις ἐμμάρτυρος εἰς ἀκρόστιχον χώρας), *NE* 15, 345–346 (Nr. 67) (ἡ ἀποκοπὴ τῶν ψωμίων). Zu den diplomatischen Schriftstücken vgl. die Hinweise oben, A. 21.

[46] Lampros, *NE* 14, 359–380, hier 359. Zur zyprischen Fassung des *Spaneas* vgl. Grivaud, Literature (wie A. 17) 271–272.

πόθητε καὶ πανυπερθαύμαστε, / δόξῃ κατακόσμητε, λόγῳ περιβόητε, / κεκασμένε φρόνησιν, τῶν σεκρέτων πρώτιστε, / ἔνδοξε Κωνσταντῖνε, τὴν καθαρὰν ἀγάπην[47].

3) Brief an einen Anonymus, der ein Bittgesuch eines in Not geratenen Mannes über eine Leihgabe von 40 Modioi Gerste zum Gegenstand hat: ἡ σὴ εὐγένεια – ὦ Ῥωμαίων καλλίστων καὶ φιλοχρίστων ὡραιότατον ἄγαλμα[48].
4) Trostbrief an einen Anonymus: ὁ πανευγενὴς ὑμῶν ὁμαίμων (*scil.* der verstorbene Angehörige) – ἡ σὴ φρόνησις – θαυμασιώτατος[49].
5) Brief an Amtsträger im königlichen Dienst: κύριοί μου περιφανέστατοι – ἡ ὑμῶν περιφάνεια – ἡ ὑμῶν μεγαλοπρέπεια – ἡ ὑμῶν ἐνδοξότης – χρηστοὶ καὶ καλοί μου δεσπότες[50].
6) Brieffragment an einen Anonymus: Πανευγενέστατε, πανυπέρτιμε, πανφρονιμώτατε καὶ τὰ πολλὰ σπλαγχνικὲ ἀπὸ μέσης καρδίας μου, κῦρ ὁδεῖνα – ἡ αὐθεντία[51].
7) Brief eines Mönchs an den *sekretikos* Konstantinos: Τῷ μεγαλοεπιφανεστάτῳ αὐθέντῃ καὶ συναδελφῷ ἡμῶν, κυρῷ Κωνσταντίνῳ τοῦ σεκρέτου – ἡ αὐθεντία[52].
8) Brief an einen griechischen Amtsträger am Königshof: ἡ τιμία μοι κεφαλὴ καὶ αἰδέσιμος – αἰδέσιμε κεφαλὴ καὶ πανπόθητε – ὁ αὐθέντης[53].
9) Brief eines Mönchs an einen Anonymus: ὦ μεγαλοδοξώτατε καὶ εὐγενῶν εὐγενὲς ἄνθρωπε, κῦρ ὁδεῖνα – ἡ σὴ εὐγένεια[54].
10) Brief an einen Anonymus: ὦ ἀνδρῶν τιμιώτατε καὶ καταπολὺν χρησιμώτατε, εὐγενέστατε ἄρχον, κῦρ ὁδεῖνα, καὶ ἐμοῦ, τοῦ ῥυπαροῦ καὶ δυστυχοῦς καὶ δυστήνου, προστασία καὶ ἀντίληψις – ὁ γλυκύτατός μου αὐθέντης καὶ προστάτης[55].
11) Brief eines Schulmeisters an einen Anonymus: Ἐνδοξότατε κῦρ ὁδεῖνα καὶ ἡμέτερε αὐθέντα – ἡ αὐθεντία – μετὰ καὶ τῶν εὐγενικωτάτων

[47] N. Bănescu, Deux poètes byzantins inédits du XIII$^{e}$ siècle. Bukarest 1913, 14–15. Die Überschrift auf fol. 136$^{v}$ der Handschrift: Κωνσταντίνου ἀναγνώστου ἡμιάμβια ἐπευχαριστικὰ τῆς πρὸς αὐτὸν φιλικῆς διαθέσεως τοῦ ἐνδοξοτάτου σεκρετικοῦ κυροῦ Κωνσταντίνου.
[48] Lampros, *NE* 14, 45 (Nr. 30).
[49] Lampros, *NE* 14, 45–47 (Nr. 31).
[50] Lampros, *NE* 14, 47–48 (Nr. 32).
[51] Unediert: Vat. Palat. Gr. 367, fol. 116$^{r}$.
[52] Lampros, *NE* 14, 48–49 (Nr. 33).
[53] Lampros, *NE* 15, 141–142 (Nr. 36).
[54] Lampros, *NE* 15, 143–144 (Nr. 38).
[55] Lampros, *NE* 15, 145–146 (Nr. 40).

τέκνων σου καὶ τῆς ἐνδοξοτάτης ὁμευνέτιδος – λογιώτατε πάντων ἀνθρώπων[56].

12) Brief an einen Anonymus: κύρης μου – εἷς σὲ, τὸν ἄριστον ἔν τε βουλῇ καὶ τῇ θελήσει ἀριστώτατον φίλον – πανενδοξότατος – ἡ σὴ πανενδοξοσύνη[57].
13) Brief eines Ioannes an seinen Vater, den *sekretikos* Konstantinos: τὸν πανενδοξότατον καὶ πανυπέρτιμον πατέρα μου κῦρ Κωνσταντῖνον τὸν σεκρετικόν[58].
14) Brieffragment an einen Anonymus: πανενδοξότατε και λογιώτατε κῦρ ὁδεῖνα[59].
15) Brieffragment an einen Anonymus: Πανενδοξότατε, πανυπέρτιμε, πάσης φρονήσεως καὶ χάριτος θείας ἀνάπλεε κῦρ ὁδεῖνα, ἡμέτερε δὲ κατὰ πάντα γλυκύτατε αὐθέντα καὶ φίλε[60].
16) Brieffragment an einen Anonymus: ἐρασμιώτατε καὶ φίλων ἐμοὶ τιμιώτατε φίλε[61].
17) Brieffragment an einen Anonymus: τιμιώτατε δέσποτα[62].
18) Brieffragment an einen Anonymus: τιμιώτατε φίλε κῦρ ὁδεῖνα[63].

Versuchen wir nun eine analytische Aufgliederung des obigen Anrederepertoires[64], so gelangen wir zu folgenden Begriffsfeldern:

a) Vornehme Stellung: ἄρχων, αὐθέντης, αὐθεντία, δεσπότης, ἐνδοξότης, πανενδοξοσύνη, ἔνδοξος, ἐνδοξότατος, πανενδοξότατος, μεγαλοδοξότατος, δόξῃ κατακόσμητος, εὐγένεια, εὐγενής, εὐγενῶν εὐγενής, εὐγενέστατος, πανευγενής, πανευγενέστατος, εὐγενικώτατος, κύριος (κύρης, κῦρ), μεγαλοπρέπεια, τιμιώτατος, περιβλεπτότατος, πανυπέρτιμος, περιφάνεια, περιφανέστατος, μεγαλοεπιφανέστατος.
b) Gelehrsamkeit und beruflicher Vorrang: γραμματικὸς ἀξιόλογος τοῦ ῥηγικοῦ σεκρέτου, λογιώτατος, λογιώτατος πάντων ἀνθρώπων, συνετώτατος, φρόνησις, κεκασμένος φρόνησιν, πάσης φρονήσεως ἀνάπλεος, πανφρονιμώτατος, λόγῳ περιβόητος, τῶν σεκρέτων πρώτιστος.

---

[56] Lampros, *NE* 15, 147 (Nr. 42).
[57] Unediert: Vat. Palat. Gr. 367, fol. 121v.
[58] Lampros, *NE* 15, 349 (Nr. 71).
[59] Lampros, *NE* 15, 349 (Nr. 73).
[60] Lampros, *NE* 15, 350 (Nr. 76).
[61] Lampros, *NE* 15, 350 (Nr. 77).
[62] Lampros, *NE* 15, 352 (Nr. 85).
[63] Lampros, *NE* 15, 352 (Nr. 86).
[64] Eine ausgezeichnete methodische Grundlage und reichhaltiges Vergleichsmaterial liefert nunmehr: M. Grünbart, Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert (*WBS* 25). Wien 2005.

c) Charakterliche Vorzüge: ἄριστος ἔν τε βουλῇ καὶ τῇ θελήσει, Ῥωμαίων καλλίστων καὶ φιλοχρίστων ὡραιότατον ἄγαλμα, βέλτιστος, θαυμασιώτατος, πανυπερθαύμαστος, καλός, χρησιμώτατος, χρηστός.
d) Freundschaft: ἀριστώτατος φίλος, γλυκύτατος, ἐρασμιώτατος, αἰδέσιμος κεφαλὴ καὶ πανπόθητος, τιμία μοι κεφαλὴ καὶ αἰδέσιμος, φίλων τιμιώτατος φίλος, παμπόθητος, τὰ πολλὰ σπλαγχνικός ἀπὸ μέσης καρδίας μου.
e) Schutz- und Gönnerverhältnis: προστάτης, προστασία καὶ ἀντίληψις.

Entsprechend dem fränkischen Umfeld, in dem sich unsere Korrespondenzpartner bewegen, fehlen natürlich sämtliche Bezeichnungen des byzantinischen Ämter- und Titelwesens. Diese haben sich nur im kirchlichen Bereich erhalten[65], während im Bereich der königlichen Herrschaftspraxis die allein dem Hochadel vorbehaltenen Hofämter aus dem Königreich Jerusalem einheimische byzantinische Gewohnheiten verdrängten. Und dennoch, der Verständigungskode, der uns im vorliegenden Anredezeremoniell vor Augen tritt, orientiert sich eindeutig an Konventionen, die im Bereich der in Konstantinopel und den byzantinischen Kerngebieten tätigen Beamten- und Gelehrtenschicht gepflegt wurden[66]. In Anredewörtern wie ἀντίληψις und κεφαλή lassen sich sogar Modeerscheinungen aus dem Wortschatz der Komnenenzeit nachweisen[67]. Daneben finden sich freilich auch Wörter, die keine Entsprechungen in der byzantinischen Briefliteratur haben und somit Eigenheiten in den Anredekonventionen der zyprischen Gebildetenschicht des 13. und frühen 14. Jahrhunderts darstellen dürften. Zu nennen wären hier etwa der umgangssprachliche Ausdruck τὰ πολλὰ σπλαγχνικός, die hybride Superlativform ἀριστώτατος (φίλος) oder die abstrakte Anrede πανενδοξοσύνη, die schon allein aus stilistischen Gründen in den hochsprachlichen byzantinischen Briefsammlungen nicht zu erwarten sind. Sehr selten belegt scheinen darüber hinaus die Epitheta πανφρονιμώτατος und πανυπερθαύμαστος zu sein[68]. Kernbegriffe sozialer

[65] Darrouzès, Textes synodaux (wie A. 14) 25–37.

[66] Grünbart, Anrede (wie A. 64) 170–180, 187–196 und der Katalog 207–361, jeweils *sub voce*.

[67] A. a. O. 229–231, 280–283.

[68] Eine Suche in der Internetversion des *TLG* erbrachte für ersteren zwei Belege, einen in der volkssprachlichen Recensio F (Cod. Flor. Laurentianus Ashburn 1444) des Alexanderromans (ed. V. L. Konstantinopulos – A. C. Lolos, Ps.-Kallisthenes. Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans. Meisenheim am Glan 1983, cap. 28: 2, 4 [πανφρονιμώτατος βασιλεύς]) und einen weiteren bei Ioannes Tzetzes, Chiliades (ed. P. L. M. Leone, Ioannis Tzetzae historiae. Neapel 1968, VI 590 [Οὗτος παμφρονιμώτατος ὢν γέρων]). Für letzteren einen Beleg in einer poetischen

Erhabenheit wie αὐθέντης und δεσπότης und κύριος[69] paaren sich somit teils mit allgemein gebrauchten und teils mit einen lokalen Usus widerspiegelnden Abstrakta und Superlativformen, die in der einen oder anderen Form Vorstellungen von Wohlgeborenheit und Berühmtheit vermitteln. Zusätzlich demonstriert man Stolz auf seine Bildung, die den Weg zu einer erfolgreichen Beamtenkarriere am Königshof eröffnet, ja im Idealfall sogar den Aufstieg zum τῶν σεκρέτων πρώτιστος ermöglicht. Naturgemäß ziehen soziale Gehobenheit und Wissen auch Charakterbildung nach sich, die sich auf kollektiver Ebene zu einer Art Standesethos sublimieren kann. So kann jemand zum „schönsten Standbild der besten und christusliebenden Rhomäer" (Ῥωμαίων καλλίστων καὶ φιλοχρίστων ὡραιότατον ἄγαλμα), also ein innerhalb dieses Kollektivs besonders herausragendes Musterbild für seine Volks- und Standesgenossen werden. Die Mechanismen, auf denen der innere Zusammenhalt derartiger Gruppen basiert, sind wie auch anderswo freundschaftliche Beziehungen und Patronatsverhältnisse. Es überrascht daher nicht, dass auch diese in den oben zusammengestellten Anredeformen zum Ausdruck gebracht werden.

Erscheinungsformen gruppenspezifischer Kohärenz treten freilich nicht nur in den Anredeformen zutage, sie können durchaus auch Kernbotschaften der Brieftexte selbst bilden. Ein besonders anschauliches Beispiel stellt ein Brief eines anonymen Absenders an eine Gruppe „hoch angesehener Herrn" (κύριοί μου περιφανέστατοι) dar[70]. Der Grund des Schreibens ist die Übermittlung von Glückwünschen zur Beförderung eines Kollegen im königlichen Dienst. Das Schreiben beginnt mit dem in der byzantinischen Briefkunst sehr verbreiteten Motiv der Trennung vom Freund[71], das im vorliegenden Fall durch einen Vergleich mit dem Verhältnis zwischen dem Maler und seinem Gemälde realisiert wird. Wie das vorübergehende Wegsehen dem Maler dienlich sein kann, um Schwächen in seiner Komposition zu erkennen, so hilft der Abstand

---

Fassung des Alexanderromans (ed. S. Reichmann, Das byzantinische Alexandergedicht nach dem codex Marcianus 408 herausgegeben. Meisenheim am Glan 1963, V. 5199 [δένδρα πανυπερθαύμαστα]) sowie drei Belege in der Hymnendichtung (vgl. beispielsweise A. Kominis – E. Schirò, Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. Bd. III. Rom 1972, 18. November, Kanon 38, Ode 2, 33 [πανυπερθαύμαστε δέσποινα τοῦ κόσμου]).

[69] Grünbart, Anrede (wie A. 64) 156–158, 171–173.

[70] Lampros, *NE* 14, 47–48 (Nr. 32).

[71] Zur Freundschaft im Brief und moderneren Ansätzen zu deren Untersuchung: M. Mullet, Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop (*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 2). Aldershot 1997, 111–123.

vom Freund zu einer besseren geistigen Klarsicht der freundschaftlichen Beziehung. Dann folgt die eigentliche Botschaft:

> „denn dass Eure Berühmtheit die vielfältigen königlichen Angelegenheiten bestens handhabt und erledigt, bedarf, wie ich meine, nicht unserer Wünsche, da doch Eure standhafte und aufrechte Gesinnung alle Zwischenfälle, so schwer zu entwirren sie auch sein mögen, leichter auflöst als der Küstenfels die Erhebungen und Kämme der Wellen. Ich freue mich auch darüber, dass Herr Soundso zu einer derart glanzvollen Würde emporgestiegen ist. Wir wurden deshalb von überaus großer Freude erfüllt und dankten Gott, der den, der zwar mit jeder Frömmigkeit und Einsicht ausgestattet ist und durch die vorzüglichsten Eigenschaften glänzt, aber dennoch unter dem Scheffel verborgen war, nunmehr ins Licht stellt und den bekannt macht, dem es nicht gebührt, verborgen zu sein.“[72]

Das Bewusstsein, einer elitären Schicht anzugehören, beschränkt sich freilich nicht nur auf die Amtsinhaber selbst, sondern war offenbar auch für die Vorstellungswelt ihrer Angehörigen prägend. Ein aufschlussreiches Zeugnis ist diesbezüglich das Schreiben eines Ioannes an dessen Vater, den *sekretikos* Konstantinos[73]. Thema des Briefes ist die Wertschätzung, die Kinder ihren Eltern entgegenzubringen haben. Dies sei ja ein göttliches Gebot, aus dem Ioannes folgenden Gedankengang ableitet:

> „Doch selbst wenn dies nicht allen gesetzlich vorgeschrieben wäre, müsste ich es dennoch tun, dem es mir beschieden war, derart hochedle und hochberühmte Eltern zu haben, und der ich somit einen überaus großen Namen und Adel erworben habe. Aber da ich wohl nie imstande sein werde, Euch, meinen Eltern, etwas Gleichwertiges zu geben für die Mühen, die Ihr für mich auf Euch genommen habt und noch immer auf Euch nehmt, flehe ich Gott nur um dieses eine an, dass sich Euer Wunsch erfüllt und es Euch beschieden sein möge, in mir das zu sehen, was ihr euch wünscht“ [74].

---

[72] Lampros, *NE* 14, 48, 8–18: τὸ γὰρ τὰς ῥηγικὰς πολυσχιδεῖς ὑποθέσεις ἄριστα διευθετεῖν τε καὶ διεξάγειν τὴν ὑμῶν ἐνδοξότητα, οἶμαι, ὡς οὐδ᾽ εὐχῶν δεῖται τῶν ἡμετέρων, τοῦ ὑμῶν στερροτάτου καὶ βεβηκότος φρονήματος ῥᾷον τὰ παρεμπίπτοντα, κἂν δύστμητα ᾖ, διαλύοντος ἢ ἡ παράλιος πέτρα τὰς τῶν κυμάτων ἐπαναστάσεις καὶ κορυφώματα. χαίρω δὲ τὸν κύριον ὁδεῖνα ὡς εἰς τοσαύτης ἀξίαν λαμπρότητος ἀνενεχθέντα. τοίνυν καὶ χαρᾶς ὅτι πολλῆς ἐπλήσθημεν καὶ τῷ Θεῷ τοὺς εὐχαριστηρίους ἐθύσαμεν, τὸν εὐσεβείᾳ πάσῃ καὶ συνέσει κεκοσμημένον καὶ λάμποντα μὲν τοῖς τῶν κατορθωμάτων ἀρίστοις, κρυπτόμενον δὲ ὑπὸ τὸν μόδιον νῦν ἐπὶ τῇ λυχνίᾳ τεθεικότι καὶ ποιήσαντι γνώριμον τὸν μὴ τοῦ κρύπτεσθαι ἄξιον.

[73] Lampros, *NE* 15, 348 (Nr. 70).

[74] A. a. O.: εἰ γὰρ καὶ τοῖς πᾶσι μὴ ἦν τοῦτο νενομοθετημένον, ἔδει ἂν ἐμοὶ τοῦτο ποιεῖ⟨ν⟩, τῷ τοιούτων πανευγενῶν καὶ πανενδοξοτάτων ἀξιωθέντι γεννητόρων καὶ πανμέγεθες ὄνομα κεκτημένῳ τὴν εὐπατρίαν. ἀλλ᾽ ἐπειδὴ οὐδ᾽ ἂν ποτέτι δυνήσομαι ἄξιον ὑμῖν προσενέγκαι τοῖς ἐμοῖς γεννήτορσιν, ὑπὲρ ὧν αὐτοὶ εἰς ἐμὲ κεκοπιάκατε καὶ κοπιᾶτε, τοῦτο

Der Dienst in der königlichen Verwaltung verleiht also der Familie des Amtsträgers einen „großen Namen“ (παμμέγεθες ὄνομα) und „Adel“ (εὐπατρία). Selbst in einer intimen, innerfamiliären Kommunikationssituation wie der vorliegenden zwischen Vater und Sohn schien es offenbar angebracht, diesen Umstand hervorzukehren. Der Text ist somit ein deutliches Indiz dafür, dass das hohe Amt in königlichen Diensten und die daraus resultierende Erhabenheit als in der Familie weitervererbbares Privileg erachtet wurde. In diesem Sinn ist der Brief als schriftlich gefasstes Ritual der Selbstbestätigung zu lesen, durch das gruppenspezifische Identität im innerfamiliären Kontext verfestigt wird.

Denkt man nun an die vier einst von A. P. Kazhdan ausformulierten Kriterien, die in Byzanz Zugehörigkeit zur gesellschaftlichen Elite definieren – Familie, Reichtum, Rang und Moral[75] –, so finden wir im Milieu der griechischen Amtsträger der zyprischen *secrète royale* alle diese Elemente wohl in reduzierter, aber dennoch klar erkennbarer Form wieder. Die zitierten Textsegmente machen deutlich, dass die Entwicklung zu einer griechischen *noblesse d'office* schon lange vor dem 15. Jahrhundert, in dem einzelne Familien aufgrund der besseren Quellenlage erstmals klar zutage treten und deren Mitglieder in größerer Zahl namentlich fassbar sind, einsetzte. A. Nicolaou-Konnari demonstrierte neulich, dass prominente Familiennamen des 15. und 16. Jahrhunderts wie Kappadokas, Bustron, Kontostephanos und Synkritikos ihre Wurzeln im 14., ja unter Umständen sogar im 13. Jahrhundert haben können[76]. Die Quellenbasis ist leider viel zu dünn, um gesicherte genealogische Entwicklungslinien rekonstruieren zu können. Immerhin belegt die Textsammlung des Vat. Palat. gr. 367, dass bereits im 13. Jahrhundert eine klar erkennbare Gruppe von in der byzantinischen Tradition verwurzelten Beamten im Dienste des fränkischen Königshauses bestand. Ob diese mit den εὐδαίμνονες οἶκοι der Komnenenzeit in verwandtschaftlichem Zusammenhang standen, ist in Ermangelung prosopographischer Daten nicht zu beweisen. Fest steht jedoch die Kontinuität im ideellen Bereich der Selbstwahrnehmung und Selbstdefinition.

---

μόνον ἐκ Θεοῦ ἐξαιτῶν ἐπεύχομαι, τὸ τῆς ὑμετέρας τυχεῖν εὐχῆς καὶ ἀξιωθήσεσθαι θεάσασθαι εἰς ἐμὲ, ἅπερ ὑμεῖς ἐπεύχεσθε.

[75] Zitiert nach Matschke – Tinnefeld, Gesellschaft (wie A. 42) 8.

[76] Nicolaou-Konnari, Greeks (wie A. 2) 50–54. Zu den Amtsträgern der *secrète royale* im 15. Jahrhundert vgl. Richard, Livre des remembrances (wie A. 22) xiii.

## Die Perzeption herrscherlicher Macht

Wie wurde von der im Vat. Palat. gr. 367 auftretenden Personengruppe herrscherliche Gewalt perzipiert? Es ist hier grundsätzlich zwischen den beiden Ebenen der aktuell bestehenden Macht, die sich in der Gestalt des zyprischen Königs verkörperte, und der traditionellen Herrschergewalt, die der byzantinische Kaiser repräsentierte, zu unterscheiden[77]. Bedeutete die Etablierung der fränkischen Herrschaft und die daraus resultierende realpolitische Machtlosigkeit des byzantinischen Faktors, dass der Kaiser als Bezugspunkt lokaler Autoritätsvorstellungen restlos verschwand? Konnte sich neben der königlichen Lokalmacht so etwas wie eine übergeordnete, auf Tradition, Sprache und Religion begründete Vorstellung einer ökumenischen Kaiserherrschaft verankern?[78]

Das diesbezüglich wohl aussagekräftigste Dokument für die ersten Jahrzehnte der fränkischen Herrschaft ist ein Schreiben des griechischen Erzbischofs Neophytos an den Kaiser Ioannes III. Batatzes[79], das inhaltlich auf die Interventionen des Patriarchen Germanos II. in der Frage der Subordination der griechischen unter die lateinische Kirchenhierarchie Bezug nimmt. Da die Hinrichtung der Mönche des Kantara-Klosters am 19. Mai 1231 als aktuelles Ereignis erwähnt wird, ist der Brief chronologisch bald nach diesem Vorfall einzuordnen[80]. Der zyprische Erzbischof klagt darin über den innerkirchlichen Unfrieden, der sich aus der Einmischung des Patriarchen ergeben hatte, und argumentiert aufgrund des autokephalen Status der einheimischen Kirche sowie aufgrund des kaiserlichen Wahlrechts bei der Besetzung des erzbischöflichen Stuhls (προχείρισις) für eine Vorrangstellung der kaiserlichen Befugnisgewalt über die patriarchale.

In formeller Hinsicht ist der Brief, ganz den traditionellen byzantinischen Kommunikationsformen zwischen dem Kaiser und seinen Untertanen entsprechend, als Eingabe (ὑπόμηνμα) abgefasst. Demgemäß

---

[77] Zu den Institutionen und Erscheinungsformen der königlichen Gewalt auf Zypern vgl. Edbury, Kingdom (wie A. 2) 180–196; Richard, Θεσμοί (wie A. 2) 333–354; Grivaud, Grecs et Francs (wie A. 17) 38–106. Zum Verhältnis des zyprischen Griechentums zur politischen Ideologie von Byzanz allgemein vgl. Nicolaou-Konnari, Encounter (wie A. 2) 81–114.

[78] Die Problemstellung wird kurz angerissen bei Kyrris, Identity (wie A. 15) 170; Edbury, Latins and Greeks (wie A. 2) 141–142.

[79] Edition: Chatzepsaltes, Σχέσεις (wie A. 19) 75–77.

[80] Zum ereignisgeschichtlichen Rahmen des Schreibens vgl. Kyrris, Identity 172–174; Papadopoullos, Εκκλησία Κύπρου 568–571; Coureas, Latin Church 283–286.

beginnt er mit der charakteristischen auf dem Wort τολμῶν basierenden Eingangsformel:

> „Der Diener und Bittsteller Deiner von Gott gekrönten, mächtigen und heiligen Majestät wagt es, Deiner göttlichen Macht Bericht zu erstatten, unser heiliger Herr, allerfrömmster, größter Kaiser und Selbstherrscher der Rhomäer, unser und der ganzen Ökumene natürlicher Herr “.[81]

Der Erzbischof ist wie jeder andere im eigentlichen byzantinischen Machtbereich lebende Untertan δοῦλος καὶ εὐχέτης des Kaisers. Dass die Beziehung zwischen den beiden in realpolitischer Hinsicht freilich nicht in den gewohnten Bahnen läuft, verdeutlichen diejenigen Elemente der kaiserlichen Titulatur, die über das normale Maß hinausgehende Gedanken kaiserlicher Machtfülle beinhalten. Dies sind zum einen der Verweis auf die Ökumenität des Kaisertums und zum anderen der Ausdruck φυσικὸς αὐθέντης. Der Verfasser des Schreibens impliziert damit die prekäre Lage des nizänischen Reichs inmitten einer ganzen Reihe von griechischen und lateinischen Rivalen um die Kaiserwürde[82] und schmeichelt zugleich dessen ideologischen Ansprüchen auf das komnenische Erbe. Der Verweis auf eine „natürliche Herrschaft“ betont darüber hinaus das Weiterbestehen eines historisch begründeten Herrschaftsrechtes, das unabhängig von den tatsächlichen Machtverhältnissen die *Rhomaioi* Zyperns an das byzantinische Kaisertum bindet. Die Idee vom natürlichen Herrscher bildet denn auch den Kerngedanken des gesamten einleitenden Abschnitts. Der Name seiner heiligen Majestät werde in den Kirchen der Rhomäer auf ganz Zypern „in ewigem Angedenken und unauslöschlich, in aller Deutlichkeit, ohne Widerspruch und laut wie zu Anbeginn“ in den Liturgien erwähnt. Alle Erwartungen der Christen der Insel beruhten ganz auf dem „unauslöschlichen Gedenken“ an seine Majestät[83].

---

[81] Chatzepsaltes, Σχέσεις (wie A. 19) 75, 1–4: Τολμῶν ὁ δοῦλος καὶ εὐχέτης τῆς θεοστεφοῦς, κραταιᾶς καὶ ἁγίας σου βασιλείας, ἀρχιεπίσκοπος νήσου Κύπρου, ἀναφέρω τὸ ἔνθεον κράτος σου, δέσποτα ἡμῶν ἅγιε, πανευσεβέστατε, μέγιστε βασιλεῦ καὶ αὐτοκράτορ Ῥωμαίων, πάσης τῆς οἰκουμένης καὶ φυσικὲ αὐθέντα ἡμῶν.

[82] Die Schlacht von Klokotnica (1230), bei der Theodoros Angelos seine Kaiserwürde und Freiheit verlor, war zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes noch jüngste Vergangenheit: A. Gardner, The Lascarids of Nicaea. The Story of an Empire in Exile. London 1912, 140–142; D. M. Nicol, The Despotate of Epiros. Oxford 1957, 109–111. Zur Situation allgemein: A. Angold, A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261). Oxford 1975, 9–33.

[83] Chatzepsaltes, Σχέσεις (wie A. 19), 75, 12–17, 76, 21–24: Ἴσθι δὲ, δέσποτα ἡμῶν ἅγιε καὶ αὐθέντα, τῆς μεγίστης φήμης καὶ ἀναφορᾶς τοῦ παντεξακούστου καὶ περιβοήτου

Hier wäre freilich einzuwenden, dass sich die Idee einer kaiserlichen Oberherrschaft aus der traditionellen Stellung des zyprischen Erzbischofs ergibt und vor allem auch mit dem Umstand zusammenhängt, dass letzterer die Hilfe des Kaisers gegen den Patriarchen erfleht. Weitere Dokumente des Vat. Palat. gr. 367 legen allerdings den Schluss nahe, dass es sich hier um ein auch außerhalb des kirchlichen Bereichs verbreitetes Denkmuster handelt. Der bereits als Korrespondenzpartner seines Vaters erwähnte Ioannes τοῦ σεκρετικοῦ wendet sich in einem anderen Brief an einen byzantinischen Würdenträger namens Ioannes Kubuklisios, der das Amt eines Großdolmetschers (μέγας διερμηνευτής) bekleidete und offenbar in den diplomatischen Kontakten zwischen Byzanz und den Lusignans zum Einsatz kam[84]. Der Empfänger des Briefes wird neben anderen ehrenvollen Epitheta als „angesehenster Diener u n s e r e s allerhöchsten und mächtigsten heiligen Kaisers“ angesprochen, und Ioannes äußert den Wunsch, dass ihm die „Gnaden und Gunstbezeigungen u n s e r e s mächtigsten Kaisers“ unaufhörlich zuteil werden mögen[85]. Der Absender inkludiert also bewusst seine eigene Person in den Kreis derer, die im Einflussbereich kaiserlicher Macht stehen.

Das Königshaus der Lusignans war also hinsichtlich seiner Beziehung zu den griechischen Untertanen mit traditionellen Loyalitätsbanden konfrontiert, die ein Fortbestehen der aus byzantinischer Zeit ererbten Auffassungen über das Verhältnis der *Rhomaioi* zu ihrem Kaiser

---

πανευσεβεστάτου ὀνόματος τῆς ἁγίας σου βασιλείας εἰς τὰς κατὰ Κύπρον τῶν Ῥωμαίων ἁγίας τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας ἁπάσης τῆς νήσου ἔν τε ταῖς θείαις μυσταγωγίαις καὶ καθ’ ἑκάστην ἱεροτελεταῖς ἀείμνηστον καὶ ἀνεξάλειπτον ἀναφέρεται ἀριδήλως καὶ ἀναντιρρήτως, μεγαλοφώνως ὥς τὸ ἀπαρχῆς … Πληροφορείτω δὲ τὸ ἔνθεον κράτος ⟨σου⟩, πανευσεβέστατε βασιλεῦ καὶ αὐτοκράτορ Ῥωμαίων καὶ αὐθέντα ἡμῶν, οὐδ’ ἄλλο τί προσμένω ἐν τῇ Κύπρῳ κἀγὼ, ὁ δοῦλος καὶ εὐχέτης σου, συν ἐμοὶ καὶ οἱ καταλειφθέντες γέροντες καὶ ἀρχιερεῖς, εἰ μὴ διὰ τὸ ἀνεξάλειπτον μνημόσυνον τῆς βασιλείας σου καὶ τῶν ἁπάντων τῆς νήσου χριστιανῶν.

[84] Zum Amt des unter Kaiser Manuel I. erstmals belegten μέγας διερμηνευτής vgl. zuletzt Ch. Gastgeber, Die lateinische Übersetzungsabteilung der byzantinischen Kaiserkanzlei unter den Komnenen und Angeloi, in: M. Balard – E. Malamut – J.-M. Spieser, Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges (*Byzantina Sorbonensia* 21). Paris 2005, 105–122, bes. 105–106. Der hier belegte Amtsinhaber, der nach den chronologischen Kriterien des Vat. Palat. gr. 367 in die Zeit Andronikos’ II. zu datieren ist, scheint anderweitig nicht belegt zu sein.

[85] Lampros, *NE* 15, 349 (Nr. 71), 1–4, 7–9: Πανενδοξότατε, πανυπέρτιμε, παμμέγιστε, πάσῃ φρονήσει κεκοσμημένε, περιφανέστατε δοῦλε τοῦ πανυψηλοτάτου καὶ κραταιοτάτου ἁγίου βασιλέως ἡμῶν καὶ μέγα δ⟨ι⟩ερμηνευτὰ κῦρ Ἰωάννη Κουβουκλίσιε, … καὶ τὰς τοῦ κραταιοτάτου βασιλέως ἡμῶν χάριτας καὶ εὐμενείας ἀδιαλείπτους ὑπάρχειν ἐπὶ σέ.

ermöglichten. An anderer Stelle konnte gezeigt werden, dass die zyprischen Könige bei ihren diplomatischen Kontakten mit dem byzantinischen Kaiser diesen Umstand durchaus zu ihren Gunsten nutzen konnten, indem sie mit dem formalistischen *savoir faire* griechischer Kanzleibeamten ihren Adressaten fein nuancierte Anspielungen auf Elemente der byzantinischen Kaiserideologie zu vermitteln verstanden[86].

Dies führt uns zu der Frage, wie sich die zyprischen Könige in den in griechischer Sprache verfassten Produkten der königlichen Kanzlei ihren einheimischen Untertanen repräsentierten. Das griechische Verwaltungsschriftgut aus der Spätzeit des Königreichs, wie es etwa in den erhaltenen Abschnitten des *Livre des remembrances* von 1468–1469 erhalten ist, entlehnt sein Formelgut weitgehend aus entsprechenden französischen Dokumenten, so dass es sich von vereinzelten Besonderheiten abgesehen um eine Übersetzung handelt[87]. Die in unserer Sammlung enthaltenen Texte des 13. Jahrhunderts stehen dagegen noch ganz in der Tradition der byzantinischen Urkundensprache und spiegeln somit auch Vorstellungen der byzantinischen Herrscherideologie wider. Aus dem kommunikativen Wechselspiel zwischen einer von oben propagierten Herrscherdarstellung und einem aus der byzantinischen Vergangenheit gespeisten Erwartungshorizont seitens der Rezipienten formierte sich so etwas wie das Bild eines fränkischen Königs in kaiserlichem Gewand. Dies gilt freilich ausschließlich für die griechischen Texte jener Zeit, während die zeitgleichen lateinischen und französischen Urkunden voll und ganz dem Modell der westlichen Königsurkunde entsprechen[88]. Die Nichtbeachtung der formellen Nuancen, die

---

[86] A. Beihammer, Byzantine Chancery Traditions in Frankish Cyprus: The Case of the Vatican MS Palatinus Graecus 367, in: S. Fourrier – G. Grivaud, Actes du Colloque ‘Identités croisées en un milieu méditerranéen : le cas de Chypre (Université de Rouen, 11–13 Mars 2004). Rouen (im Druck).

[87] Richard, Livre des Remembrances (wie A. 22) Nr. 3: 4–5, Nr. 7: 7, Nr. 15–17: 10–11, Nr. 46–49: 25–27, Nr. 72: 36, Nr. 115: 54. Eine Ausnahme stellt lediglich Nr. 117: 55–56 dar. Bei dieser Urkunde handelt es sich um die Eingabe eines griechischen Abts an den König nebst der königlichen Antwort. Es überrascht kaum, dass der Text der Eingabe noch immer Elemente eines byzantinischen ὑπόμνημα erkennen lässt.

[88] Die bislang einzige diplomatische Untersuchung zum Urkundenwesen der Lusignans: J. Richard, La diplomatie royale dans les royaumes d’Arménie et de Chypre (XIIe–XVe siècles). *Bibliothèque de l’École des Chartes* 144 (1986) 69–86 (Nachdruck in: ders., Croisades et États latins d’Orient. Points de vue et documents. Aldershot 1992, Nr. XIX).

uns in den griechischen Texten entgegen treten, hat denn auch zu dem irrigen Schluss geführt, dass die Diplomatik der zyprischen Könige vom byzantinischen Substrat auf Zypern unbeeinflusst geblieben sei[89]. Durch byzantinische Vorbilder inspiriert sei lediglich das Münzwesen der Lusignans, wie aus den Darstellungen des thronenden Christus und des Königs auf dem „weißen Byzantiner" zu ersehen ist[90].

Doch betrachten wir nun den Befund, der sich uns in den überlieferten Texten darbietet: In Auslandsbriefen, die an byzantinische und seldschukische Empfänger gerichtet sind, lautet die griechische Intitulatio des zyprischen Königs abgesehen von kleineren Varianten προνοίᾳ Θεοῦ ῥὴξ τῆς περιωνύμου νήσου bzw. περιλαλήτου μεγαλονήσου Κύπρου. Sie orientiert sich folglich ziemlich eng an der lateinischen Formel *Dei gratia rex Cipri*, erweitert diese aber um leicht variierende *epitheta ornantia* die Insel Zypern betreffend, die offenbar dem byzantinischen Sprachgebrauch entnommen sind[91].

Augenfällige Unterschiede treten dagegen zutage, wenn der König im Kontext der Urkunde auf sich selbst zu sprechen kommt: Während in den lateinischen Texten die persönliche Form (*ego, nos*) verwendet

---

[89] Vgl. Richard, Diplomatie (wie A. 82) 77–86; Edbury, Franks (wie A. 2) 71.

[90] Edbury, Franks (wie A. 2) 70.

[91] Lampros, *NE* 5, 45: Οὔγκος, προνοίᾳ Θεοῦ ῥὴξ τῆς περιωνύμου νήσου Κύπρου. Lampros, NE 5, 48: ὁ ἐν χριστιανικῇ τῇ πίστει ῥὴξ τῆς περιωνύμου νήσου Κύπρου Οὔγκος (die Variante in der Devotionsformel hat wohl damit zu tun, dass der Adressat der seldschukische Sultan ist). Lampros, *NE* 14, 39: ὁ καὶ προνοίᾳ Θεοῦ, Ἐρρῆς, ῥὴξ τῆς περιωνύμου νήσου Κύπρου. Lampros, *NE* 14, 39: ὁ καὶ προνοίᾳ Θεοῦ ῥὴξ τῆς περιλαλήτου μεγαλονήσου Κύπρου, Ἀρρήγω. Lampros, *NE* 14, 41: ὁ καὶ προνοίᾳ Θεοῦ ῥὴξ τῆς περιωνύμου μεγαλονήσου Κύπρου, Ἀρρήγω. Vat. Palat. gr. 367, f. 114r: Οὔγκος, προνοίᾳ καὶ εὐδοκίᾳ Θεοῦ ῥὴξ τῆς περιωνύμου καὶ θεοφρουρήτου νήσου Κύπρου. Zur Bezeichnung Zyperns in etwa zeitgleichen byzantinischen Texten: Synodalbeschluss unter dem Vorsitz des Michael Autorianos (1209), ed. Chatzepsaltes, Ἐκκλησία Κύπρου (wie A. 5) 142: ὁ τῆς κατὰ τὴν περιλάλητον νῆσον Κύπρον ἁγιωτάτης ἐπισκοπῆς Πάφου θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος. Brief Patriarch Germanos' II. an die zyprische Kirche (1223), ed. K. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη II. Venedig 1873 (Nachdr. Athen 1972) 5–14, hier 5: ἡ νῆσος ἡ Κύπρος ἡ περιλάλητος. Zur lateinischen Intitulatio: Coureas – Schabel, Cartulary (wie A. 11) Nr. 46: 143: *Aymericus, Dei gratia rex Cipri,* Nr. 48: 145: *Nos Henricus, Dei gratia rex Cipri,* Nr. 50: 148: *ego, Henricus, Die gratia rex Cipri*. Mit dem Erwerb der Krone von Jerusalem unter Hugo III. kommt es natürlich zu einer entsprechenden Erweiterung: a. a. O. Nr. 56: 158: *Nos Hugue, par la grace de Dieu XII roy de Iherusalem Latin et roi de Cipre*. L. de Mas Latrie, Histoire II (wie A. 7) 51 (Handelsvertrag mit Genua, 1232 Juni 10): *Nos Henricus Dei gratia rex Cypri*.

wird[92], findet sich in den griechischen Urkunden und Briefen in der Regel die abstrakte Selbstbezeichnung ἡ ῥηγικὴ ἐξουσία. Dies ist nun ein echt byzantinischer Usus, der sich natürlich an die kaiserlichen Selbstbezeichnungen (ἡ βασιλεία μου, τὸ κράτος μας etc.) anlehnt. Bemerkenswert ist hierbei vor allem, dass in den Fällen, in denen ein griechischer Amtsträger vom König spricht, mitunter auch die Termini βασιλεύς und βασιλεία verwendet werden, wenn sich auch für gewöhnlich die Wendung ὁ αὐθέντης ἡμῶν ὁ ῥήξ durchgesetzt zu haben scheint. So erklärt ein griechischer *bailli,* dass er ἐκ προστάξεως τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν βασιλέως handelt[93]. Er bedient sich hiermit einer in den byzantinischen Beamtenurkunden ausgesprochen gängigen Formel, welche die für die kaiserliche Sphäre besonders charakteristischen Epitheta κραταιός und ἅγιος enthält[94]. Anklänge an die kaiserlich-byzantinische Terminologie waren also in der griechischen Urkundensprache Zyperns im 13. Jahrhundert durchaus üblich und wurden wohl auch ganz bewusst im Sinne einer ungebrochenen Fortführung von Herrschaftstraditionen verwendet. Der fränkische König konnte sich auf diese Weise als der rechtmäßige Nachfolger des Kaisers präsentieren.

Dieses Phänomen beschränkte sich freilich nicht nur auf das Titelwesen, sondern konnte durchaus auch das gesamte Urkundenformular erfassen. Ein anschauliches Beispiel hierfür ist eine Urkunde, die sich selbst als πρόσταξις bzw. πρόσταγμα τῆς ῥηγικῆς ἐξουσίας („Befehl der königlichen Gewalt") bezeichnet und die Verleihung des Theotokos-Klosters Neankome bei Nikosia mit allen ihren Privilegien und Rechtsamen an einen Amtsträger des Königs zur Nutzung auf Lebenszeit zum Gegenstand hat[95]. Es handelt sich hier um eine Verleihungsform, die an die byzantinische χαριστική erinnert[96]. Der Beschenkte hat in

[92] Vgl. die oben, A. 91 angeführten Beispiele.

[93] Lampros, *NE* 14, 20 (Nr. 7).

[94] Ein beliebig ausgewähltes Parallelbeispiel aus dem Lembiotissa-Chartular: F. Miklosich – J. Müller, Acta de diplomata graeca medii aevi sacra et profana, Bd. IV. Wien 1871, 36: ἐξ ὁρισμοῦ τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως.

[95] Lampros, *NE* 15, 146–147 (Nr. 41).

[96] H. Ahrweiler, Le charisticariat et les autres formes d'attribution de couvents aux Xe–XIe siècles. *ZRVI* 10 (1967) 1–27 (Nachdruck in: dies., Études sur les structures administratives et sociales de Byzance. London 1971, Nr. VII); Angold, Government (wie A. 82) 53–56 (wenn auch die Institution der χαριστική nach 1204 namentlich nicht mehr aufscheint, scheint die Verwaltung und Nutzung klösterlicher Lie-

Hinkunft lediglich die königlichen Abgaben an den jeweiligen *castellanus* zu entrichten. Auch sollte es keinem der nachfolgenden Könige gestattet sein, ihn aus dem Kloster, in dem er schließlich auch Mönch werden soll, zu vertreiben. Weiter wird verfügt, dass das Kloster von allen steuerlichen Belastungen und Dienstleistungen befreit ist, so dass es keinem königlichen Amtsträger gestattet ist, dem Kloster gegenüber irgendwelche Forderungen zu stellen[97].

Der Text lässt in seiner Struktur, seinem Formular und einzelnen inhaltlichen Besonderheiten auffällige Parallelen zum kaiserlich-byzantinischen Urkundenwesen erkennen, bei dessen reichem Formenschatz er offenbar Anleihen machte. Dies gilt schon für den Leitgedanken der kurzen Arenga, welche die königliche Gnade und das Motiv vom Lohn für den treuen Diener seines Herrn thematisiert. Der Diktatgeber verwendet hier ein Motiv, das sich in ganz ähnlicher Gestalt in den Prooimien kaiserlicher Privilegienurkunden nachweisen lässt. Die Überlieferung dieser Urkundengattung für Empfänger außerhalb des klösterlichen Bereichs ist bekanntlich recht dünn. Dennoch liefert uns etwa der Chrysobullos Logos Alexios' I. für den Bestarches Leon Kephalas vom März 1082 eine anschauliche Parallele[98]. Das byzantinische Substrat tritt auch im dispositiven Teil der Urkunde in aller wünschenswerten Deutlichkeit zutage: Die dispositiven Verba εὐδοκεῖ (… κατέχεσθαι), κελεύει und διορίζεται sind so gängig, dass sich eine Dokumentation byzantinischer Parallelen wohl erübrigen kann. Die Exemption von etwaigen Forderungen königlicher Amtsträger ist in einer Weise formuliert, die an den Sprachgebrauch der freilich viel ausführlicher gestalteten byzantinischen Steuerbefreiungsklauseln erinnert[99]. Der die Dis-

---

genschaften durch Laien weiterhin bestanden zu haben); DERS., Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081–1261. Cambridge 1995, 63–69.

97 LAMPROS, *NE* 15, 146–147 (Nr. 41).

98 LAMPROS, a. a. O. 146, 8–10: Καὶ πᾶσι μὲν τοῖς τὸ ἀγαθὸν ἀλλοτρόπως καὶ καλῶς ἐργαζομένοις καὶ διαπράττουσιν ἐθέλει ἡ ῥηγικὴ ἐξουσία μου ἐπιβραβέβεσθαι τούτοις, ἣ δι' ἐφέσεως ἔχει δωρεὰς τὲ καὶ χάριτας παρ' αὐτῆς. Dazu im Vergleich A. GUILLOU – P. LEMERLE – D. PAPACHRYSSANTHOU – N. SVORONOS, Actes de Lavra I. Des origines à 1204 (*Archives de l'Athos* V). Paris 1970, 243–244 (Nr. 44), hier 243, 5–8: Ὑπηρέτης πιστὸς καὶ ὀρθογνώμων τοῖς δεσπόταις φαινόμενος, εἰλικρινῆ τὲ φυλάττων τὴν πρὸς ἀυτοὺς δούλωσιν καὶ διπλόης πάσης ἀπηλλαγμένην, καὶ μηδενὶ καιρῷ ἀλλοιούμενος καὶ μετατρεπόμενος, ἀναγκαίως ἄρα καὶ δεσποτικὴν εἰς ἑαυτὸν ἐφέλκεται ἔυνοιαν, ἧς ἤδη παραπολαύων καὶ τῶν ἀιτουμένων ἐν ἐπιτεύξει γίνεται.

99 Lampros, a. a. O. 146, 24–147, 1: καὶ διορίζεται μηδ' ὅλως εἰσέρχεσθαί τινα τῶν ἀνθρώπων τῆς ῥηγικῆς ἐξουσίας μου ἐν αὐτῇ καὶ τὸ οἱονοῦν ἀναλαμβάνεσθαι, ἀλλὰ μᾶλλον διατηρεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὰ προσόντα αὐτῆς ἀπὸ πάσης καὶ παντοίας ἐπηρείας, ἤγουν

positio abschließende Gedanke, dass der Gnadenerweis bei den Mönchen größeren Eifer beim Gebet für das Seelenheil des Königs bewirkt, findet sich bereits in einem πιττάκιον des Kaisers Basileios II. vom November 985, das im Chartular des Paulos-Klosters am Berg Latros überliefert ist[100]. Ein typisches Element der kaiserlichen Verwaltungsurkunden ist schließlich noch der abschließende Übergabe-Vermerk εἰς ἀσφάλειαν[101].

Wir kommen somit zu dem Schluss, dass sich in der Vorstellungswelt der zyprischen Griechen eine Art Vermischung der Herrschergewalten vollzogen hat: Der fränkische König nimmt in seinem Wirken gegenüber den griechischen Untertanen seines Königreichs teils kaiserlich-byzantinische Züge an und positioniert sich in einem ideologisch fließenden Übergangsbereich zwischen ῥήξ und βασιλεύς. Es ist kaum überraschend, dass dieses Phänomen auch in der bildenden Kunst seinen Niederschlag findet, wie etwa in den Miniaturen der um 1300 zu datierenden Handschrift Paris. gr. 1391, wo byzantinische Herrscher mit den äußerlichen Charakteristika fränkischer Könige dargestellt sind[102]. Außerhalb des Königreichs wirkt freilich die Vorstellung vom Weiterbestehen einer übergeordneten Ordnungsmacht in der Person des byzantinischen Kaisers weiter. Wenn auch realpolitisch machtlos, blieb sie doch ein wichtiger ideologischer Bezugspunkt, der trotz der zunehmenden Entfremdung vom byzantinischen Kernbereich eine Kontinuität bis ins 15. Jahrhundert hatte. So legte Leontios Machairas in seiner Beschreibung der Verhandlungen zwischen König Peter II. (1369–1382) und den Genuesen dem König die Ansicht in den Mund, dass Zypern zur Zeit der fränkischen Eroberung rechtmäßig dem byzantinischen Kaiser gehört habe:

---

ἀγγαρίας, ζημίας καὶ λοιπῆς παραλόγου εἰσπράξεως. Vgl. dazu einen Chrysobullos Logos Andronikos' II. für das Lavra-Kloster von 1289, ed. A. Guillou – P. Lemerle – D. Papachryssanthou – N. Svoronos, Actes de Lavra II. De 1204 à 1328 (*Archives de l'Athos* VIII). Paris 1977, 72–76 (Nr. 89), hier 75, 35–37: Διακωλυθήσονται δὲ καὶ ὁι κατὰ καιροὺς δουκεύοντες … εἰσέρχεσθαι ὅλως ἐν τοῖς ῥηθεῖσι κτήμασι τῆς μονῆς ἐπηρειῶν ἕνεκα καὶ συζητήσεων τινῶν.

[100] Vorläufig noch MM IV 307–308 (Nr. VIII), hier 308 (Text zitiert nach der in Vorbereitung befindlichen Neuedition von O. Kresten und Ch. Gastgeber): καὶ τοὺς μοναχοὺς διὰ τοῦ φιλησυχίου βίου παρασκευάσαι τῶν ἐπιβουλευόντων ταῖς ψυχαῖς ἐλευθεριάζειν καὶ τὸν φιλάνθρωπον Θεὸν θεραπεύειν καὶ ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῶν ὁμωνύμων Χριστιανῶν διηνεκῶς ὑπερεντυγχάνειν.

[101] F. Dölger – J. Karayannopulos, Byzantinische Urkundenlehre. I. Die Kaiserurkunden. Β′ ἑλληνικὴ ἔκδοσις. Thessalonike 1972, 224.

[102] Vgl. Constantinides – Browning, Dated manuscripts (wie A. 19), plate 165–166.

“Die Templer verkauften das Land, denn das Land hatte keinen Herrn, denn der dux (Isaakios Komnenos) war gestorben und der Kaiser war weit weg. Und jene (die früheren Herrn der Insel) verloren ihre Macht, und jene (die Templer) kamen dort hin und verkauften fremdes Eigentum, und der Kaiser war in großen Kriegen und war damit beschäftigt.“[103]

[103] Leontios Machairas, ed. R. M. Dawkins, Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled ‘Chronicle’ I. Oxford 1932, § 527: 520, 3–7: Οἱ Τεμπλιῶτες ἐπουλῆσαν τὸν τόπον διατὶ ὁ τόπος ἀφέντην δὲν εἶχεν διατὶ ἐπέθανεν ὁ δούκας καὶ ὁ βασιλεὺς ἦτον μακρά· κ’ ἐκεῖνοι ἐχάσαν τὴν δύναμίν τους, κ’ ἐκεῖνοι εὑρέθησαν καὶ ἐπουλῆσαν πρᾶμαν ξένον, καὶ ὁ βασιλεὺς ἦτον εἰς μεγάλες γέρρες καὶ ἦτον σκολισμένος.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 239–243


Werner Seibt

# Der bisher jüngste Bleisiegeltypus byzantinischer Kaiser

Mit einer Tafel

In der früheren Palaiologenzeit verwendeten die Kaiser weiterhin Bleisiegel – daneben natürlich auch Wachssiegel (nach westlichem Vorbild) und für bestimmte Urkunden wie Auslandsschreiben und Privilegienurkunden die viel anspruchsvolleren Goldsiegel. Während letztere bis zum Ende des Byzantinischen Reiches hergestellt wurden, kamen die Bleisiegel allmählich außer Gebrauch. Im ersten Band der *Bleisiegel in Österreich* ging ich davon aus, dass die Bullen des Ioannes VI. Kantakuzenos mehr oder weniger den Schlusspunkt einer sehr langen Entwicklung darstellen, denn im Falle der Tesserae, die von Ioannes V. Palaiologos erhalten blieben, handelt es sich nicht mehr um Siegel; allerdings dürften auch sie etwa aus dieser Zeit stammen und kurz nach dem 22. November 1354 geprägt worden sein.[1]

In der Sammlung Orghidan, die sich heute in der Numismatischen Abteilung des Historischen Nationalmuseums Rumäniens in Bukarest befindet, wird ein schlecht erhaltenes Siegel aufbewahrt, das von V. Laurent einst Ioannes II. zugewiesen wurde.[2] Auf dem Avers ist der thronende Christus dargestellt, auf dem Revers dagegen zwei stehende Figuren. Die (vom Betrachter aus gesehen) linke Person ist ohne Zweifel ein Kaiser, und Père Laurent war vollkommen im Recht, als er die vorhandenen Spuren der Beischrift im Sinne von Ἰω(άννης) δεσπότης deutete. In der rechten Figur dagegen, die auch kaiserliche Gewänder trägt und Ioannes krönt, glaubte er Christus erkennen zu sollen. In einer Bearbeitung ausgesuchter Stücke der Sammlung Orghidan zwei-

[1] W. Seibt, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich. 1. Teil: Kaiserhof. Wien 1978, 118–121, bes. 120.

[2] V. Laurent, Documents de sigillographie byzantine. La collection C. Orghidan. Paris 1952, Nr. 9.

felten wir diese Deutung an, haben aber noch keine alternative Interpretation angeboten.[3]

Ein glücklicher Zufall brachte ein viel besser erhaltenes Parallelstück ans Tageslicht, es befindet sich heute in der Kunstgalerie Dominique Thirion in Brüssel, die uns ein gutes Photo zur Verfügung stellte.[4]

Auf dem Avers ist Christus dargestellt: Das Haupt ziert ein kräftiger Haarschopf, der in leichter Welle bis zu den Wangen reicht, die von einem gepflegten, mittellangen Bart bedeckt sind. Der Kreuznimbus ist stärker als üblich ausgeprägt. Dagegen entspricht die rechte Hand im Segensgestus und das Evangelienbuch in der linken durchaus dem geläufigen Typus. Das perlengeschmückte Buch sitzt allerdings zugleich auf dem Schoß auf.

Christus ruht auf einem Thronsessel mit rechteckiger Rückenlehne, die offenbar keine besondere Verzierung aufweist. Den unteren Teil des Thrones zieren auf der Vorderseite kleine Rundbögen, wie sie sich ähnlich auch auf dem Thron Mariens bei Patriarchensiegeln der 70er und 80er Jahre des 12. Jahrhunderts finden.[5] In dieser Materialgruppe tritt die Rückenlehne aber erst etwas später auf, nämlich unter Patriarch Manuel I. Sarantenos (1216–1222).[6] Nicht nur die Enden des Kissens, auf dem Christus sitzt, sondern auch die Enden der Rückenlehne sind mit je drei Perlen verziert. Zudem ruhen Christi Füße auf einem Suppedaneum. Die Siglen IC / XC (zu beiden Seiten des Hauptes) sind relativ groß. Aus dem 13. und 14. Jahrhundert kennen wir sonst kein Kaisersiegel mit einem thronenden Christus auf dem Avers.

Das neue Siegel lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass auf dem Revers zwei Kaiser dargestellt sind, wovon der ältere (rechts) den jüngeren (links) krönt. Das ist eine sehr ungewöhnliche Darstellung auf einem Kaisersiegel, denn sonst werden Kaiser allenfalls von Christus, der Gottesmutter oder der Hand Gottes, die aus einem Himmelssegment herausragt, gekrönt.

Die rechte Figur ist etwas größer und – nicht zuletzt auf Grund des deutlich längeren Bartes – als älter gekennzeichnet. Beide Kaiser sind

---

[3] N. u. W. Seibt, Siegel der Sammlung Orghidan. Eine Nachlese zur Edition V. Laurents. *JÖB* 53 (2003) 195: „Die Zuweisung an Ioannes II. Komnenos überzeugt nicht".

[4] Wir danken Frau Thirion und dem Einlieferer des Siegels für die Publikationserlaubnis.

[5] Vgl. G. Zacos, Byzantine Lead Seals II. Bern 1985, Abb. 26–29.

[6] A.O. Abb. 34.

in den Loros gehüllt, dessen Perlenzier klar zu erkennen ist, auch auf dem Zipfel, der von der linken Hand herabhängt. Die linke Person hält in der rechten Hand – leicht schräg – ein Labaron, in der linken wohl eine Anexikakia. Die rechte Person trägt – ebenfalls leicht schräg – in der linken Hand ein Kreuzszepter, die rechte dagegen ist zur Krone des jüngeren erhoben, womit dessen Krönung durch den älteren symbolisiert werden soll.

Die Beischrift links außen – neben dem jüngeren Kaiser – ist (wie schon Laurent richtig erkannt hatte) zu lesen: Ιω – ΔΕ-C-ΠΟ-ΤΗ-C. Der Name des älteren Kaisers findet sich am Scheitel des Feldes; er ist etwas beschädigt, aber sicher lesbar: ΑΝΔΡ̣-Ο̣Ν̣Ι̣Κ̣-ΟC. Die Amtsbezeichnung folgt rechts außen: Δ̣Ε̣C-ΠΟ-ΤΗ-C̣. Demgemäß führen beide Kaiser nur die Amtsbezeichnung δεσπότης und verzichten auf einen Familiennamen, wie er bei den Palaiologen sonst üblich war.

Dennoch ist sicher, dass es sich nur um Andronikos IV. Palaiologos und seinen Sohn Ioannes VII. handeln kann. Andronikos IV. wurde am 11.4.1348 als ältester Sohn Ioannes' V. Palaiologos in Konstantinopel geboren und starb am 28.6.1385 in Selymbria. Mitkaiser war er zwar schon ab etwa 1352 (spätestens ab 1355), seine selbständige Kaiserherrschaft ist jedoch auf die Zeitspanne 12.8.1376–1.7.1379 einzugrenzen. Zuvor war er bereits 1366–1367 während der Ungarnreise und 1369–1371 während der Italienreise seines Vaters Regent in Konstantinopel gewesen; danach hat er mit osmanischer Hilfe eine Verschwörung gegen seinen Vater angezettelt, weshalb er nach seiner Verhaftung 1373 geblendet wurde (allerdings dabei das Augenlicht nicht ganz verlor). Mit genuesischer und türkischer Hilfe nahm er seinen Vater Ioannes und seinen Bruder Manuel gefangen und eroberte am 12.8.1376 die Hauptstadt. Die Krönung durch den Patriarchen Makarios erfolgte aber erst am 18.10.1377. Als Vater und Bruder aus dem Gefängnis entkommen waren und mit türkischer Hilfe am 1.7.1379 in die Hauptstadt zurückkehrten, wich Andronikos nach Galata aus und führte bis 1381 einen Bürgerkrieg gegen Ioannes V. Nach einer gewissen Aussöhnung erhielt er ein kleines Herrschaftsgebiet mit dem Zentrum Selymbria. Kurz vor seinem Tod griff er im Juni 1385 jedoch erneut zu den Waffen gegen den rechtmäßigen Kaiser.[7]

[7] Vgl. PLP IX 21438; Ph. Grierson, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, vol. V: Michael VIII to Constantine XI, 1258–1453. Washington, D.C. 1999, Part I, 207f.

Ioannes VII. war der einzige Sohn des Andronikos. Als Geburtsjahr nimmt man ca. 1370 an,[8] es könnte aber schon früher gewesen sein, denn die Ehe seiner Eltern wurde bereits 1356 geschlossen. Nach dem Usurpationsversuch seines Vaters wurde auch Ioannes 1373 leicht „geblendet“ und eingekerkert. Seine Erhebung zum Mitkaiser fand zeitgleich mit der Krönung des Vaters statt, also auch am 18.10.1377. Mit der Herrlichkeit war es aber vorbei, als Ioannes V. am 1.7.1379 in die Hauptstadt zurückkehren konnte. Nach dem Tod des Andronikos übernahm Ioannes (VII.) 1385 die Herrschaft über Selymbria. Kurzzeitig konnte er im Jahr 1390 (vom 14.4.–17.9.) sogar als Kaiser den Thron erringen. Nachdem ihn jedoch sein Onkel Manuel II. von dort vertrieben hatte, übernahm Ioannes erneut Selymbria. Während der Abwesenheit Manuels von der Hauptstadt war Ioannes jedoch 1399–1403 Regent des bereits sehr bescheidenen Reiches, das nur durch den Sieg der Mongolen über die Osmanen bei Ankara (28.7.1402) überleben konnte. Von 1403/04 bis zu seinem Tod am 22.9.1408 regierte Ioannes schließlich in Thessalonike.

Demgemäß datieren wir unseren Siegeltypus in die Zeit vom 18.10.1377 bis zum 1.7.1379, obwohl nicht sicher auszuschließen ist, dass Andronikos dieses Bulloterion auch nach seinem Sturz weiter verwendete. Falls Ioannes erst 1370 geboren wurde, war er 1377 noch ein kleines Kind; die Darstellung auf dem Siegel spricht dagegen, selbst wenn hier etwas „nachgeholfen“ wurde; allerdings ist es nicht ganz sicher, dass Ioannes auf dem Siegel bereits einen kurzen Bart trägt.

Was die Münzen betrifft, die Andronikos IV. zugeschrieben werden, ist vielleicht noch nicht das letzte Wort gesprochen.[9] Ein Münztypus, wohl ein Achtel-Stavraton, kommt dem Siegel relativ nahe.[10] Auch dort erscheint ein thronender Christus auf einer Seite, und auf der anderen findet sich ein Standbild des Andronikos, ebenfalls mit Kreuzszepter, aber in der rechten Hand und mit einem Patriarchenkreuz am Ende des Szepters. Die Umschrift deutet wohl Ἀνδρόνικος δεσπότης an.[11]

---

[8] PLP IX 21480; Grierson, a.O. 225.

[9] Die wertvollste Untersuchung verdanken wir Ph. Grierson, a.O. 208–210.

[10] Grierson 208f., allerdings ohne Abbildung. S. Bendall – P.J. Donald, The Later Palaeologan Coinage 1282–1453. London 1979, 152f., Nr. 2 (mit Faksimile); S. Bendall, A Private Collection of Palaeologan Coins. Wolverhampton 1988, Nr. 325 (mit Abb.).

[11] Das Ende der Legende ist allerdings rätselhaft, denn auf den Namen im Nominativ folgt wohl ein E und schließlich vielleicht ein Lambda oder eine Ligatur.



Siegel von Andronikos IV. Palaiologos und seinem Sohn Ioannes VII.
(Kunstgalerie Dominique Thirion, Brüssel)



JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 245–260


Dorotei Getov

# Fragmenta Serdicensia Lost and Found

With five plates

In 1916 the Czech scholar Vladimir Sís (1889–1958) published a description of ten Greek manuscripts and manuscript fragments, kept in the library of the Bulgarian Academy of Sciences in Sofia[1]. Most worthy of note among them were two parchment fragments containing a commentary on Hermogenes' Περὶ εὑρέσεων and a text by Aetios of Amida[2], coming, as we shall see later, from dismembered manuscripts that once belonged to the Vatopedi monastery on Mount Athos. By the end of the 19th c. these two and several other fragments had found their way to the Bulgarian Learned Society in Braila, Romania. In 1911 they were moved to Sofia and formed the nucleus of the Greek collection of the newly founded Bulgarian Academy of Sciences.

Several years later, following the wars on the Balkans, the number of Greek manuscripts in the depository of the Academy increased dramatically and Vl. Sís was commissioned to catalogue them[3]. In the late 1910s he once again described the "original" ten fragments in his comprehensive catalogue of hundreds of Greek manuscripts. This catalogue was never published. An autograph copy of it is now accessible in the archive of the "Ivan Dujčev Centre for Slavo-Byzantine Studies"[4].

The last trace of the manuscripts in question is to be found in the Inventory of Greek and Slavic Manuscripts at the Academy, compiled

---

[1] Vl. Sís, Grăcki răkopisi v Bălgarskata Akademija (Greek Manuscripts in the Bulgarian Academy of Sciences). *Sbornik na Bălgarskata Akademija na naukite* 6 (1916–1918) 3–19.

[2] Sís, op. cit. 3 and 5–17 respectively.

[3] Sís himself was largely instrumental in having the manuscripts of the monasteries of the Theotokos (Kosinitsa) near Drama and of the Prodromos near Serres transferred to Sofia in 1917.

[4] Vl. Sís, Catalogue of the Greek Manuscripts at the Bulgarian Academy of Sciences, vol. I (pp. 1–500): Manuscripts on parchment; vol. II (pp. 501–1039): Manuscripts on paper.

by Ivan Goshev in the early 1940s[5]. There is an entry in it[6] for a folder with numerous Greek fragments indicating that at least some of the original ten fragments had been seen by Goshev.

For the next sixty years the *fragmenta Serdicensia Academiae Bulgaricae* vanished from public view. The efforts of J.-M. Olivier to locate them anywhere in Sofia were of no avail and he had to write “sort inconnu” in his “Catalogus catalogorum”[7] of 1995.

Five of these fragments, in fact, never changed location. In all probability they were misplaced and forgotten either when the library of the Academy was evacuated outside Sofia in the winter of 1943/1944 or in 1948 when the Scientific Archives were detached from the Academic Library[8]. Be it as it may, by 2004 these fragments had reappeared among a dozen or so ‘loose’, uncatalogued Greek manuscripts, which were shown to me on the initiative of Dr. S. Pintev, Director of the Scientific Archives[9].

In what follows I submit new descriptions[10] of five *fragmenta Serdicensia*, which are still in the Library of the Academy, as proof of their existence and because, in spite of Vl. Sís’ superb knowledge of Greek and palaeography[11], by present-day cataloguing standards his work

[5] I. Goshev, Inventory of the Greek and Slavic Manuscripts at the Bulgarian Academy of Sciences and Arts (in Bulgarian, unpublished, now in the Scientific Archives of the Academy as BAS 160k/184), Part II, pp. 7–21.

[6] No. 40. II.

[7] J.-M. Olivier, Répertoire des bibliothèques et des catalogues des manuscrits grecs de Marcel Richard. Turnhout 1995, 758, no. 2209.

[8] I am obliged for this explanation to Mrs. D. Ilieva. See also her article: The Scientific Archives of the Bulgarian Academy of Sciences, in: Problems of the Special Libraries of the Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian). Sofia 2001, 171–179.

[9] It is to be hoped that a proper catalogue will soon do justice to the Greek manuscripts in this archive. I am grateful to Dr. Pintev also for the permission to take photographs for the plates that accompany the descriptions below. Thanks are also due to the very cooperative staff members of the archive.

[10] Let me express here my heartfelt appreciation of the help of Prof. O. Kresten and of J.-M. Olivier who read these descriptions and offered numerous valuable suggestions.

[11] A. Ehrhard who visited the Bulgarian Academy of Sciences for two days in 1918 wrote about Sís: „Der sehr freundliche und paläographisch gut geschulte Hilfsarbeiter, der mit der Katalogisierung der Hss beschäftigt war…”, cf. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts I/1. Leipzig 1937, LIV.

leaves much to be desired[12]. Then I try to recover the history of Aetios' manuscript as well as the true contents of a still missing fragment.

## Serd.[13] BAS gr. 1

11th c., parchment, 2 fols., 350 x 270 (240 x 75) mm, coll. 2, lines 32.

1 ($1^{r}$–$2^{r}$) <John Chrysostom, In Matthaeum homilia 52> (CPG 4424) [PG 58, *inc. mut.* 524/29 μητέρες – 526].

2 ($2^{r-v}$) <John Chrysostom, In Matthaeum> homilia 53 (CPG 4424) (Ὁμιλία νγʹ cod.) [PG 58, 525 – *des. mut.* 526/36 ἕρπουσι].

*State of Preservation*: Well-preserved, good quality parchment conjoint leaves of an inner-most bifolium.

*Illuminations*: Plain initials and headings in red. The initial K and the bar-type headpiece on fol. $2^{r}$ are in blue, green and red. Cf. Plate 1 below.

*Ruling*: Leroy–Sautel 34C2.

*Script*: *Perlschrift* of excellent quality; use of dark brown ink; heading ($2^{r}$) in Alexandrian *Auszeichnungsmajuskel*. Cf. Plate 1 below.

---

[12] Sís transcribed, for example, only Greek headings and opening words as transmitted without checking texts against printed editions. This allowed for at least two major misidentifications. In one instance, however, he showed awareness of a PG edition – cf. his autographic note in the upper and outer margin on plate 1 below – but did not act on it.

[13] The following abbreviations were used in the descriptions below:
AHG I = Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris, ed. I. Schirò, vol. I. Rome 1966.
BAS = Scientific Archives of the Bulgarian Academy of Sciences.
BHG = F. Halkin, Bibliotheca Hagiographica Graeca I–III (*Subsidia Hagiographica* 8a). Brussels $1957^{3}$.
BHG$^{a}$ = F. Halkin, Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae (*Subsidia Hagiographica* 47). Brussels 1969.
CPG = M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum I–IV. Turnhout 1974–1980.
CPGS = M. Geerard–J. Noret, Clavis Patrum Graecorum. Supplementum. Turnhout 1998.
Goshev = cf. note 5 above.
Leroy–Sautel = Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin. Base de données établie par Jacques-Hubert Sautel à l'aide du fichier Leroy et des catalogues récents. Turnhout 1995.
Men. Rom. I = Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ I. Rome 1852.
Serd. = Serdicensis (of Sofia).
Sís, Grăcki răkopisi = cf. note 1 above.
Sís, Catalogue = cf. note 4 above.

*Later Note*: ($2^{r}$, outer margin) opening words of a dedication note by an $18^{th}$ c. hand. Cf. Plate 1 below.

*Provenance*: Unknown. Alternative shelf-mark: BAS, unprocessed folder no. 242. *Бр 242* in ink is inscribed in the lower margin of fol. $1^{r}$. On the same folio in the upper margin in ink: *N° 11. За Българско-то Кніжевно Дроужьство отъ В. Поповича* (i.e. donated by V. Poppovich to the Bulgarian Learned Society). V. Poppovich (1832–1897), man of letters, poet, teacher in Veles, Macedonia, was a founding and corresponding member of the Bulgarian Learned Society. Cf. Dokumenti za istorijata na Bălgarskoto Knižovno Družestvo 1878–1911 (Documents related to the History of the Bulgarian Learned Society 1878–1911), vol. II. Sofia 1966, 22. No evidence was found for any direct involvement of Poppovich in the primary acquisition of this and two other fragments below.

*Bibl.*: Sís, Grăcki răkopisi 4; Sís, Catalogue 213; Goshev, no. 40.II.

***

## Serd. BAS gr. 3

$11^{th}$ c., parchment, 1 fol., 240 x 210 (210 x 70) mm, coll. 2, lines 27.

($1^{r-v}$) <Archangel Michael, Miracle at Chonai (Sept. 6)> (BHG[a] 1283k – an entry number created by F. Halkin to accommodate this particular fragment). *Inc. mut.* ἐνέργεια τοῦ διαβόλου· ἐνταῦθα γὰρ οἱ δεδεμένοι λυθήσονται κτλ. *des. mut.* παραδόξοις σημείοις ἅμα τε καὶ περιχαρής [cf. BHG 1282, ed. M. Bonnet, Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato. *AnBoll* 8 (1889) 306/10 ἐνέργεια – 307].

*State of Preservation*: Poor: this fragment may have been a pastedown; its *verso* side is almost completely effaced and legibility is minimal; excised lower margin without (?) loss of text.

*Illuminations*: Plain intitials in red.

*Ruling*: Indistinguishable.

*Script*: *Perlschrift*. Cf. Plate 2 below.

*Provenance*: Unknown. Alternative shelf-mark: BAS, unprocessed folder no. 260. *N° 3* in blue pencil is inscribed in the upper margin of fol. $1^{r}$.

*Bibl.*: Sís, Grăcki răkopisi 5; Sís, Catalogue 151.

***

## Serd. BAS gr. 4

$11^{th}$ c., parchment, 6 fols., 315 x 245 (240 x 165) mm, col. 1, lines 33.

<SYMEON METAPHRASTES>

1 ($1^{r-v}$) <Life of Timotheos Apostle (Jan. 22)> (BHG 1848) [PG 114, *inc. mut.* 769 C 9 περιτιθέντες – 773].

2 ($1^{v}$, $2^{r}$–$3^{v}$, $4^{r-v}$) Passio of Anastasios the Persian <Jan. 22> (BHG 85), c. 4.21–9.7, 13.12–15.17 (Βίος καὶ μαρτύριον τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ὁσιομάρτυρος Ἀναστασίου τοῦ Πέρσου cod.) [ed. B. Flusin, Saint Anastase le Perse et l´histoire de la Palestine au début du VIIe siècle, vol. I: Les textes. Paris 1992, 315/10 λοιπὸν – 323/7 ἔγωγε, 331/8 τύπτεσθαι – 335/4 ἐργάζεσθαι].

3 ($5^{r-v}$, $6^{r-v}$) <Life of Clement of Ankyra and Agathangelos (Jan. 23)> (BHG 353) [PG 114, *inc. mut.* 820 D 2 προσετίθει – 824 B 8 Κλήμην[τος, 841 C 8 ὑπεδέξατο – *des. mut.* 845 B 5 ἄνδρα].

*State of Preservation*: Relatively good, except for fol. $1^{r}$ on which the lettering is blurred.

*Quire Composition*: One surviving majuscule signature – κ´ ($6^{v}$, lower margin). Folios 1–4 – two bifolia, of which the latter was innermost – are what remains of quire 19 of a half-month Metaphrastan collection of Lives. Fols. 5–6 are also conjoint; recent foliation in ink.

*Illuminations*: No apparent rubrication. A wavy line divides Lives on fol. $1^{v}$; plain enlarged capital letters in the brown ink of the text.

*Ruling*: Leroy–Sautel 20B1, pricking visible.

*Script*: *Perlschrift*. Heading ($1^{v}$) in Alexandrian *Auszeichnungsmajuskel*. Cf. Plate 3 below.

*Provenance*: Unknown. Alternative shelf-mark: BAS, unprocessed folder no. 243. *Бр 243* in black ink is inscribed on fol. $1^{r}$, upper margin. Also there: *№ 70. За Българ. Книж. дружество от В. Поппович* (i.e. donated by V. Poppovich to the Bulgarian Learned Society). On Poppovich cf. above, entry *Provenance* of Serd. BAS gr. 1. On the same folio in the lower margin in blue ink: Βίοι ἁγίων (φάκελος) ἰανουαρίου 21, 22 καὶ 23.

*Bibl.*: Sís, Grăcki răkopisi 5; Sís, Catalogue 131–133; Goshev, no. 40.II.

***

## Serd. BAS gr. 5

12th c. (2nd half), parchment, 8 fols., 292/300 x 215/220 (235 x 160/170) mm, col. 1, lines 31 (fols. 1–2), 28–29 (fols. 3–8).

<AETIOS OF AMIDA, Libri medicinales>

(3r–v) Book I 194.1–204.13 [ed. A. Olivieri, Aetii Amideni libri medicinales I–IV, *Corpus medicorum Graecorum*, vol. 8.1. Leipzig 1935, *inc. mut.* 87/8 καρπόν – *des. mut.* 90/7 ῥίζας].
(4r–7v) Book I 216.5–250.7 [*inc. mut.* 92/17 ῥιγῶν – *des. mut.* 103/6 τινι].
(8r–v) Book I 259.2–270.6 [*inc. mut.* 105/13 καταπλάττων – *des. mut.* 108/2 δεόμενα].
(1r–v) Book II 160.1–168.25 [*inc. mut.* 211/11 παραπλησίως – *des. mut.* 213/29 λίθους].
(2r–v) Book II 208.7–218.6 [*inc. mut.* 229/3 πολυχρηστό]τερον – *des. mut.* 231/19 ἀρωμα[τικός].

*State of Preservation*: Relatively good; retracing of portions of the text on fol. 3r.

*Quire Composition*: Two preserved signatures at quire beginnings (lower margin): ιβ´ (1r) and ς´ (3r). Folios 1–2 (conjoint) formed the outermost bifolium of the original quire ιβ´. Fols. 3–8 all belong to quire no. ς´, which has lost one leaf after fol. 3, and another one after fol. 7; recent foliation in ink.

*Illuminations*: Headings, chapter numbers and plain initials in red.

*Ruling*: Indistinguishable (fols. 1–2); Leroy–Sautel 20C1 (fols. 3–8).

*Script*: Abbreviated but clear, small script, sometimes with tachygraphic abbreviatios; "wenig charakteristische Gebrauchsminuskel, 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts" (O. Kresten, personal communication). Cf. Plate 4 below.

*Provenance*: The Vatopedi monastery on Mount Athos (to be substantiated below).

Alternative shelf-mark: BAS, unprocessed folder no. 245. *Бр 245* in black ink is inscribed on fol. 1r, upper margin. On the same folio in the lower margin: impression of the seal of *Бълг. К. дружество Браила* (i.e. of the Bulgarian Learned Society, Braila). The hand, that re-inked faded text portions, wrote on fol. 1r: Ἀέτιος | Гл. ρξ´– ρξζ´ и ση´– σιζ´ от съчинението на лекаря Аетиа от Месопотамия (i.e. chapters ρξ´– ρξζ´ and ση´– σιζ´ of the work by Aetius, physician from Mesopotamia).

*Bibl.*: Sís, Grăcki răkopisi 5–17; Sís, Catalogue 337–353 (full transcription of the text of Aetios); Goshev, no. 40.II.

***

## Serd. BAS gr. 6

14$^{th}$ c. (1$^{st}$ half), parchment, 7 fols., 255 x 175 (170 x 105) mm, col. 1, lines 24–25.

<MENAION FOR SEPTEMBER>

1 (6$^{r–v}$) <Sept. 2: Mamas; John the Faster> Two Canons (Canticles One and Three) [Men. Rom. I *inc. mut.* 28/9 Τὸν διαλάμψαντα – 29/9]; after the third Canticle: two kathismata [Men. Rom. I 29/12 – *des. mut.* 29/17 τῶν].

2 (1$^{r}$–5$^{v}$, 7$^{r–v}$) <Sept. 8: Nativity of the Theotokos> Two Canons (Canticles Four through Nine). Canticle Four of the second Canon differs from the edition, quoted below – two of its troparia are edited in AHG I 149–150, lines 85 Ὁ πατριάρχης – 96; three more seem to be unedited: *inc.* Νῦν ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ ἐκ τῆς ῥίζης; *inc.* Δοξάζω ἄναρχον Θεόν, πατέρα; *inc.* Ὑπεράρχιος ἀρχὴ ἀρχὴν λαμβάνει. Canticles Five through Nine are printed in Men. Rom. I 97/28–98/16, 98/21–23, 98/29–99/23, 100/11–101/9, 101/17–102/2, 102/11–24, 102/31–103/36. After the sixth Canticle: kontakion and oikos [Men. Rom. I 99/31–100/2]; canticle Nine is followed by an exaposteilarion [*inc.* Ἰωακεὶμ ὁ δίκαιος καὶ ἡ ἔνθεος Ἄννα], a theotokion [*inc.* Λαμπροὶ λαμπρῶς ἐν χάριτι] and by four stichera at Lauds [Men. Rom. I 104/20–105/4].

3 (7$^{v}$) Sept. 9: Joachim and Anne; Severianos (Μηνὶ τῷ αὐτῷ θ´· τῶν ἁγίων θεοπατόρων Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννης· καὶ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Σευηριανοῦ cod.): the short introductory rubric only; cf. Plate 5 below.

*State of Preservation*: Relatively good; some browning round the edges may indicate that these leaves escaped from a fire.

*Quire Composition*: No preserved signatures; recent foliation in ink.

*Illuminations*: Plain initials in red; a wavy line as headpiece (7$^{v}$). Cf. Plate 5 below.

*Ruling*: Indistinguishable.

*Script*: Archaising minuscule with some cursive tendencies; use of Alexandrian *Auszeichnungsmajuskel* for the heading on fol. 7$^{v}$. Cf. Plate 5 below.

*Later Notes*: (fols. 1$^{r-v}$, 2$^{r}$, 4$^{r}$, 5$^{r}$, 6$^{v}$): the full text of heirmoi, in fact.

*Provenance*: Unknown. Alternative shelf-mark: BAS, unprocessed folder no. 246. *Бр 246* in ink is inscribed on fol. 1$^{r}$, upper margin. Also there: *N$^{o}$ 8. За Българското книж. дружество отъ В. Поппович* (i.e. donated by V. Poppovich to the Bulgarian Learned Society). On Poppovich, cf above, entry *Provenance* of Serd. BAS gr. 1.

*Bibl.*: Sís, Grăcki răkopisi 17 (described as Heirmologion (!)); Sís, Catalogue 441 (described as Sticherarion (!)); Goshev, no. 40.II.

***

Alexander Olivieri, the editor of Aetios of Amida, was unaware of the existence of Serd. BAS gr. 5. In his list of 30 witnesses for the edition of Books I–IV[14] Olivieri described briefly Paris, suppl. gr. 1240[15]. This manuscript, with *lacunae* in Book I and Book II, seemed to be the only possible *corpus* of origin for the Aetios' fragment in Sofia. The present-day Paris, suppl. gr. 1240[16] once belonged the library of the Vatopedi monastery on Mount Athos. Together with what are now Paris, suppl. gr. 630–632 it formed part of a 'complete Aetios' in 16 books. Its existence was first signaled by Zachariä von Lingenthal[17] and several years later, in 1841, Minoïde Mynas managed to obtain it from the superior of the Vatopedi monastery[18]. Having appreciated its importance as a rarely transmitted medical text, Mynas searched the two library premises of the monastery for fragments with the missing text at the beginning and end. He found only three quires[19]. In 1898 a portion of Aetios' manuscript containing Books I–VI was purchased by the Bibliothèque nationale[20] and became Paris, suppl. gr. 1240. In the meantime Mynas had filled all *lacunae* in his own hand from another manuscript.

Now upon comparison of all significant palaeographic, codicological and textual features it was confirmed that Serd. BAS gr. 5 contains portions of the original quire ς´ and quire ιβ´, which have been missing in Paris, suppl. gr. 1240. The script is the same, the dimensions and the varying number of lines are the same[21]. The most important piece of

---

[14] A. Olivieri, op. cit. I–X.

[15] A. Olivieri, op. cit. VII.

[16] Cf. Ch. Astruc – M.-L. Concasty, Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits grecs. Troisième partie: Le Supplément grec, Tome III, nos. 901–1371. Paris 1960, 436–437.

[17] K. E. Zachariä von Lingenthal, Reise in den Orient in den Jahren 1837 und 1838. Heidelberg 1840 (repr. Frankfurt am Main 1985), 270.

[18] Cf. H. Omont, Minoïde Mynas et ses missions en Orient (1840–1855). *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* XL. Paris 1916, 367, 377, 399, 405.

[19] Cf. H. Omont, op. cit. 368 (with note 1), 399.

[20] Cf. Ch. Astruc – M.-L. Concasty, op. cit. 437.

[21] I am greatly obliged to J.-M. Olivier for showing to me a specimen of the main 12th c. hand as well as for providing me with a reliable codicological description of

evidence, however, is provided by the fact, that the text on fol. 93ᵛ of the Parisian codex[22], bearing the original quire signature ια´, finds its immediate continuation on fol. 1ʳ of Serd. BAS gr. 5[23], which is signed as the beginning of quire ιβ´! Thus it seems to be beyond reasonable doubt that Serd. BAS gr. 5 once formed part of what is now Paris, suppl. gr. 1240 and not of another volume, produced by the same scribe.

Olivieri used Paris, suppl. gr. 1240 as one of the three 'codices optimae notae' for the constitution of his text[24]. Now the eight folios of Serd. BAS gr. 5 will certainly fill a *lacuna* as an extension of what the Parisian witness offers. The following collation of a single page – fol. 8ʳ, which is reproduced below on Plate 4 – was made *exempli gratia* to illustrate the value of Serd. BAS gr. 5 (S) for supplementing the critical apparatus in the edition of Olivieri:

P. 105, 13–14 post καταπλάττων add. αὐτήν S; 14 διαφορητικὴν ἱκανῶς: διαφορητικῆς ἱκανῶς δυνάμεως S; 14–17 τὸ σπέρμα – ἀνατρίβῃ om. S; 18 λόγχῃ εἰκὸς ἐχούσης: ἐχούσης ἐοικὸς λόγχῃ κατὰ τὸ σχῆμα S; 19 post διουρητική add. παραπλησία τῇ τοῦ δαύκου S; 19 τῆς – παραπλήσιας: τῇ δὲ τοῦ σκολοπενδρίου παραπλήσια S; 21 ἐσκιρρωμένους: σκιρρουμένους S; 22 ἐστι φυτόν: δένδρον ἐστί S; 22 ante τὸ add. καὶ S; 23 post γίγνεται add. τοῦτο δὴ τὸ ὑγρὸν φάρμακον S; 23 χρώμεθα: τε χρῶνται S; 25 post ἑλκῶν add. καὶ ᾧ τὰ πυορροοῦντα S.

P. 106, 5 πρὸς: ὅταν ὡς ἀποκαθαίρων αὐτό S; 5 παραλαμβάνοντες: παραλαμβάνωσιν S; 11 ὥστε: ὃς S; 11–12 καὶ ἐνιέμενος om. S; 15 post συζυγίᾳ add. μέσος πῶς ἐστι καί S; 16 δὲ ante σπέρμα transpos. S; 18 ἀρτοποιοῦνται: ἀρτοποιεῖται S; 20 τὸ γοῦν ῥίνισμα: τὰ γοῦν ῥινίσματα S.

---

Paris. suppl. gr. 1240. M.-L. CONCASTY, op. cit. 436, gives 28–30 as the number of lines, but fol. 50ʳ for example, which I saw, contains 26 lines. Furthermore on p. 437 Concasty states that *all* 12ᵗʰ c. folios of Paris, suppl. gr. 1240 are palimpsested, while W. Hengstenberg, quoted by EHRHARD, op. cit. 119, note 1, had found that palimpsesting began only with fol. 187. The latter seems to be true. In any case, Serd. BAS gr. 5 shows no traces of palimpsesting. As to the text of Aetios the catalogue description by Concasty would have been more informative, had Olivieri's edition of Books I–IV been available in France.

[22] Ending with the rubric Τρίχες κεκαυμέναι – i.e. A. OLIVIERI, op. cit. 211/11.

[23] Cf. the description above, penultimate portion of the text beginning on p. 211/11 παραπλησίως.

[24] A. OLIVIERI, op. cit. X, siglum Pa.

A very similar story is told by Jean-Marie Olivier in an article, aptly entitled 'L'histoire agitée du trente-neuvième cahier du Paris, Supplément grec 670 et les «mouvements» des collections de manuscrits grecs en Bulgarie'[25], about the fragment containing a commentary on Hermogenes' Περὶ εὑρέσεων. Once again the main body of Hermogenes' manuscript had been on Minoïde Mynas' list of acquisitions from the Vatopedi monastery[26] later to become Paris, suppl. gr. 670. A fragment from it, taken most probably before 1841, came to the Bulgarian Academy of Sciences, disappeared from it by 1913[27] and ended up as EHAI[28] gr. 345[29].

Jean-Marie Olivier traced also the 'movements' of two more *fragmenta Serdicensia*[30]. Another one, the only still unaccounted for, lost and not found, is Serd. BAS gr. 2. Vladimir Sís had described this fragment twice – first as containing the end of Homily 41 and the beginning of Homily 42 of Basil of Caesarea[31] and again as containing the end of Homily 41 and the beginning of Homily 42 of Gregory of Nazianzus[32]. His second description was less wide of the mark and the longer *incipits* and *desinits* in it allowed me to identify its texts as follows:

**Serd. BAS gr. 2**

12th c., parchment, 4 fols., 390 x 310 (250 x 170) mm, col. 1, lines 32.

**1** (1r–4r) <GREGORY OF NAZIANZUS, Oratio 39, In sancta lumina> (CPGS 3010 (39)) (BHG 1938) [edd. CL. MORESCHINI–P. GALLAY, Grégoire de Nazianze: Discours 38–41 (SChr 358). Paris 1990, *inc. mut.* 176/17 δυ]σμῶν – 196/5].

---

[25] In: *L'Antiquité Classique* 72 (2003) 233–242.

[26] Cf. H. OMONT, op. cit. 368, 377, 403.

[27] Cf. Sís, Grăcki răkopisi 3.

[28] Ecclesiastical Historical and Archival Institute. Summary catalogue: D. GETOV, A Checklist of the Greek Manuscript Collection at The Ecclesiastical Historical and Archival Institute of the Patriarchate of Bulgaria. Sofia 1997.

[29] Cf. J.-M. OLIVIER, L'histoire agitée (as in n. 25) 234–237 for the story and also for a detailed description of EHAI gr. 345. Olivier proved conclusively that it formed part of what is now Paris, suppl. gr. 670.

[30] Cf. J.-M. OLIVIER, L'histoire agitée (as in n. 25) 234–235[13].

[31] Cf. Sís, Grăcki răkopisi 4–5.

[32] Cf. Sís, Catalogue 252.

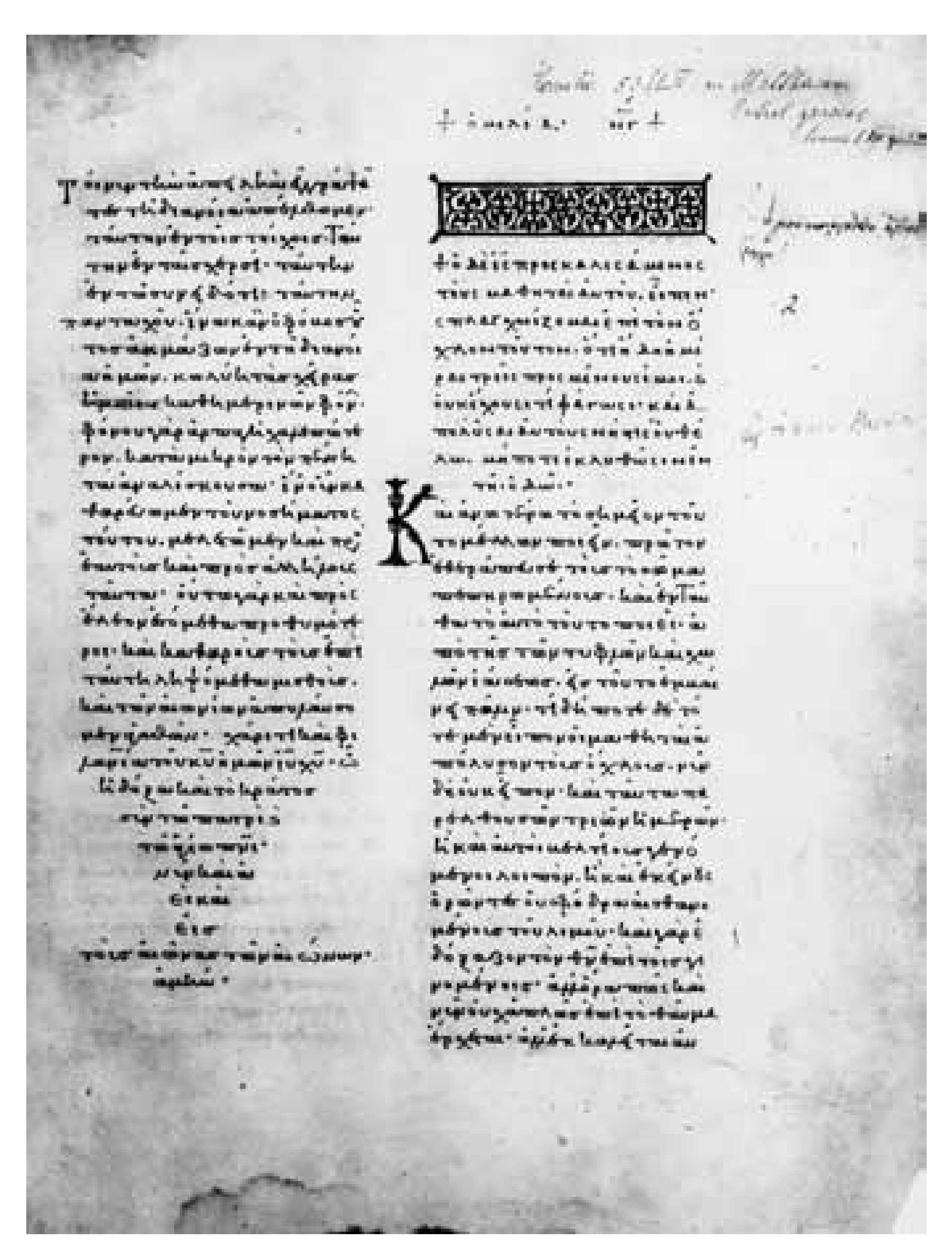
**2** (4$^{v}$) <GREGORY OF NAZIANZUS, Oratio 40, In sanctum baptisma> (CPGS 3010 (40)) (BHG 1947) [edd. CL. MORESCHINI–P. GALLAY, op. cit. 198 – *des. mut.* 200/11 σαρκώσει].

Efforts to locate this fragment anywhere through the *Orationes* volumes of *Repertorium Nazianzenum*[33] yielded no result. Meanwhile, the misinformation in the first description of Sís pointing to Basil of Caesarea had misled P. Fedwick[34] as well as the present writer[35].

[33] Ed. J. MOSSAY, Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus, 1–4. Paderborn 1981, 1987, 1993, 1995.

[34] P. J. FEDWICK, Bibliotheca Basiliana Vniversalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. II. The Homiliae morales, Hexaemeron, De litteris, with Additional Coverage of the Letters. Part one: Manuscripts. Turnhout 1996, 113. Thus entry no. h195a, introduced tentatively there, is to be deleted. A *corrigendum*, too, was noticed on p. 112 for entry h194 and on p. 162 for entry h426. Instead of 'Bulgarskata Akademiya na Naukite' one should read in both places 'Institut za Ts'rkovna Istoriya' (Ecclesiastical Historical and Archival Institute) as home of EHAI gr. 803.

[35] D. GETOV, Codex Serdicensis graecus EHAI 803 – a Codex Pacurianeus? in: *Byz* 69 (1999) 58–64, here p. 61. P. J. FEDWICK annotated this article in his recent Bibliography volume: Bibliotheca Basiliana Vniversalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. V. Studies of Basil of Caesarea and his World: an Annotated Bio-bibliography. Turnhout 2004, 877. I use the opportunity to correct two inexactitudes there: in line 6 instead of 'h195a' one should read 'h194'; in lines 20–21 instead of 'h194a is part of h195a' one should read 'h194a is part of h194'.



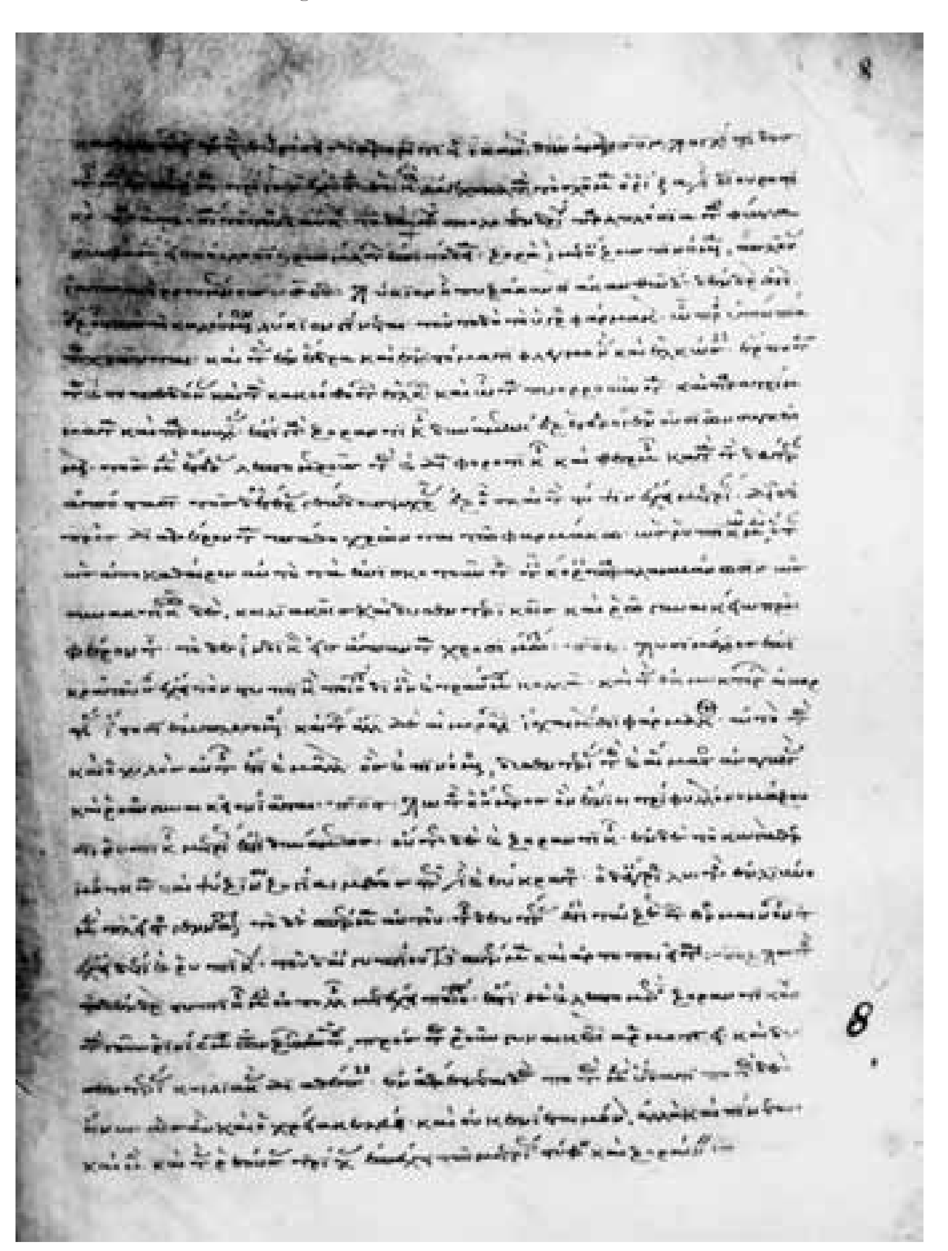
1 Serd. BAS gr. 1, fol. 2r (ca. 45 %)



2 Serd. BAS gr. 3, fol. 1r (ca. 65 %)



3 Serd. BAS gr. 4, fol. 4r (ca. 50 %)



4 Serd. BAS gr. 5, fol. 8r (ca. 50 %)

5 Serd. BAS gr. 6, fol. 7v (ca. 60 %)

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 261–265


Hans Buchwald

# Directions in Byzantine Architectural Research[1]

The monumental history of English monasteries by Dugdale and Dodsworth first appeared in 1655, and Milizia's work on the lives of renowned architects in 1768. In 1769 Malden published a guide to King's College Chapel in Cambridge which identified construction phases by close examination of the building fabric and of documents. Durand's *Recueil* of Egyptian, Greek, Roman, Gothic and Renaissance architecture appeared in 1800. To bring matters to a point, by the early 19th century all important Romanesque, Gothic, and Renaissance buildings in Europe were probably known and published, as were many of the methods and important issues of architectural history, even though obviously much work still needed to be accomplished.

In stark contrast, at that time architectural historians had not yet taken a serious interest in Byzantine buildings. Of course the striking beauty of a few Byzantine churches, such as St. Sophia in Istanbul, San Marco in Venice and San Vitale in Ravenna had been recognized by travellers, artists and scholars for centuries, and buildings such as the Church of the Nativity in Bethlehem, the Holy Sepulchre in Jerusalem, and St. Peter's in Rome had been focal points of religious interest throughout the ages.

A first awakening of serious interest in Byzantine buildings occurred only with Charles Texier's publication of churches in Asia Minor in 1864, de Vogüe's expedition to Syria in the 1860's, and with the work of the Fossati brothers and of Lethaby and Swainson on Saint Sophia, published in the 1890's. A greatly expanded, extremely fruitful effort to document the enormous volume of Byzantine buildings was undertaken only after 1900 in important publications such as those by Bell

[1] I am greatful to Lioba Theis and Barbara Schellewald for inviting me to present this paper at the Kunsthistorikerkongress of German art historians in Bonn, March 2005. The paper addresses an audience of general art historians as well as Byzantinists and has been revised only slightly for this publication.

and Rott working in Asia Minor, Van Millingen, George, Ebersolt, and Thiers in Istanbul, Millet, Lambakis, Schultz and Barnsley in Greece, Butler in Syria and Gsell in North Africa.

The exploration and publication of Byzantine monuments continues to be the most important direction of studies in Byzantine architecture, measured by the volume of published material. Only now are we slowly catching up with research on other European architecture in knowing which buildings were built where, but hardly when. For the most part these efforts have been expanded only recently beyond the documentation of churches with studies, for instance, of domestic architecture both at the monumental and the village scale, and of civil construction such as fortifications and water distribution systems. But there is much more to be found and recorded.

In the past many Byzantine buildings were inadequately known because they were located in regions not often visited by Western scholars. In Greece and the Balkans local scholars studied Byzantine buildings, but in many other regions the local population had little interest in buildings which were not products of their own cultural heritage. That situation has changed dramatically, for instance, in Turkey, where a new generation of scholars is intensely interested in Byzantine material. Open borders, better and less expensive means of transportation, and better maps have contributed to the increasing volume of publications of Byzantine buildings.

Many Byzantine buildings were inadequately known because they were buried underneath the sediment of history. Today archaeological excavation is probably the most fruitful method of obtaining new information concerning Byzantine architecture. Without excavation we would have only inadequate knowledge, or no knowledge at all of the appearance, for instance of the Imperial Palace in Istanbul; the medieval Byzantine streets, shops and houses of Corinth and Pergamum; the huge, important church of St. Polyeuctus in Istanbul; the early, well dated cruciform church of St. Babylas near Antioch; the impressive monumental churches of St. Mary and of St. John in Ephesus, and many dozens of other important, as well as less distinguished Byzantine buildings from the Iberian peninsula to Mesopotamia, and from the Crimea to Nubia. In short, our understanding of Byzantine towns and buildings would be only a seriously distorted fraction of what it is today.

Archaeologists have developed sophisticated, interdisciplinary, technologically highly advanced methods of obtaining information from the

evidence of excavations. Yet usually Byzantinists are not trained to know about these methods. Most archaeologists, on the other hand, know only little about Byzantine buildings. Excavations of Byzantine buildings are often conducted either by Byzantinists who are inadequately prepared to take full advantage of today's archaeological and technological resources, or by well-trained archaeologists who have only a passing interest in the Byzantine buildings which happen to be on their sites. The result is that frequently valuable information is lost.

I do not suggest that we need to become specialists, for instance, in dendrochronology or metallurgical analysis, but I do believe that historians of Byzantine architecture need to be sufficiently competent in many technologies so that they may fully recognize their advantages and limitations and carefully evaluate their results. Today the excavation and documentation of Byzantine buildings by integrated teams of specialists with a strong interest in Byzantine material is quite rare; I hope that in the future it will become an important tool of scholarship on Byzantine architecture.

Restoration projects have also provided important new information concerning Byzantine architecture. Such projects usually have many goals. Not only should they obtain new insights into the history of the building, they should also make the building usable, while retaining its value as evidence, and its unique and special character. The restoration of Byzantine buildings is a complex and difficult procedure implemented by many disciplines and there are very few successful examples. Scholars of Byzantine architecture are often unaware of the complex goals and responsibilities involved with restoration projects. This problem should be eliminated in the future: in addition to obtaining new information concerning Byzantine architecture, we should also achieve better examples of architectural preservation.

Not until the mid-20th century did scholars begin seriously to study the functions and meanings of Byzantine buildings. The work of Grabar on martyria, Smith on domes, and Lassus on Syrian churches was significant even though some of their conclusions have been questioned. This direction of research was emphasized in subsequent fruitful studies, for instance, concerning the functions of ancillary church chambers, the impact of liturgy on Byzantine churches, and imperial ceremony in St. Sophia. Yet many building functions remain to be determined.

These investigations can be effectively accomplished only with the aid of written documents. While Byzantine texts are abundant, in the past they were studied by architectural historians primarily to establish

the chronology or identity of buildings. Only rather recently has the interpretation of written documents extensively and fruitfully been exploited as a tool which provides vital information concerning Byzantine buildings and their cultural context. However, the complementary procedure has only seldom been implemented: existing buildings themselves may also be used as documents concerning the cultural, political, social and economic history of Byzantium. We can go far beyond the observation, for instance, that when buildings were constructed persons and means for their construction must have been available. We need to learn how to fully read the buildings as evidence in order to understand what they can tell us.

Some architectural historians believe that there was a "revolution" in the 1970's which replaced an emphasis on style with a new emphasis upon the context of buildings in history and society. Again, there is a dramatic difference between research on the architecture of western Europe and that of Byzantium. Only seldom was style emphasized in studies of Byzantine buildings, and there *was* no discourse concerning Byzantine architectural style. The nearest that Byzantinists came to discussing style is in the publications, for instance, of Millet, who defined local characteristics of Greek and Serbian buildings, Kautzsch, who identified chronological changes in the design of capitals, Megaw, who studied techniques which lend themselves to dating medieval Greek churches, and Deichmann, who clarified characteristics of the architecture of Constantinople in the 5th and 6th centuries.

Each of these, and other similar studies are important for our knowledge of Byzantine buildings, and need to be continued and expanded. But they do not constitute an encompassing study of style, which involves an understanding of how spaces and volumes are conceived and articulated, how light transforms buildings, and how architectural forms interact with structure and decoration. Without the study of style we cannot establish criteria of architectural quality or evaluate architectural achievement. To use an analogy from music, scholars of Byzantine architecture have not yet clearly differentiated between the arias of Mozart and Donizetti, and they have not yet made clear how a symphony by Beethoven differs from a Polonaise by Chopin.

Other lacunae in the research of Byzantine buildings which need to be filled in the future include, but are certainly not limited to investigations concerning the impact of social, technological and production issues upon architecture, and studies of how, why and by whom architectural designs were conceived, developed and implemented. Where

direct evidence is missing, we must develop theories based upon the evidence that we have, theories which may either be confirmed, modified or overturned in the future. All science works with theories. The overemphasis on architectural theories based on insufficient evidence, and on national ideologies and race such as the "East – West debate" of the first half of the 20th century created a general distaste for theory in our field in the last half century. While that distaste is understandable, it needs now to be discarded so that fruitful, open debates concerning important issues may lead to new insights and new directions.

The vast majority of research in Byzantine architecture is descriptive. In stark contrast, only a small portion of research has been devoted to analysis, and most analyses concentrate upon the reconstruction and chronology of building features and phases. An even much smaller portion of research has been devoted to the synthesis of data concerning Byzantine buildings. Nevertheless, already in 1914 Oskar Wulff published his *Altchristliche und byzantinische Kunst,* which includes comprehensive accounts of a number of important Byzantine buildings. The book also provides succinct discussions of architectural problems, many of which have not yet been resolved.

In stark contrast, Cyril Mango's more recent synthesis in his monumental work *Byzantine Architecture* has a different approach. Primarily it places buildings into their cultural context, dealing with them as objects within the political, religious, or economic history of Byzantium. At times this approach is contrasted with studies that emphasize architectural features and achievements, and often scholars feel compelled to choose one approach to the exclusion of the other. Yet these different approaches to Byzantine architecture are not opposed to each other. Rather, in many respects they are complementary, and reflect two essential sides of the same coin. One approach is incomplete without the other. The two approaches may, and indeed need to be combined with each other – to identify the interface between them, the interaction between form and content.

There are numerous approaches to the study of Byzantine architecture which are equally valid and fruitful, and many of them will no doubt be identified only by future generations.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 267–296


Vincenzo Ruggieri

# La Scultura Bizantina nel territorio di Antiochia di Pisidia*

Con sei tavolettas

Nel corso della ricognizione archeologica svoltasi ad Antiochia di Pisidia (oggi Yalvaç, nella provincia di Isparta) – con lo specifico fine di catalogare i pezzi marmorei del museo, soprattutto quelli tenuti in custodia dal tempo degli scavi americani del 1924 – si è avuto modo di studiare e catalogare un notevole numero di manufatti relativi all'arredo architettonico ecclesiastico. È stata una gradevole sorpresa, tuttavia, constatare come non solo i depositi sotterranei avessero materiali provenienti da altri siti, ma che quanto si presupponeva fosse il "lascito" derivante dagli scavi di D. Moore Robinson resta un rebus da sciogliere[1]. All'interno del deposito, comunque, sono stati rinvenuti dei pezzi scultorei di notevole interesse, non solo per la loro buona esecuzione tecnica, ma anche per l'apporto che danno alla topografia e archeologia della regione[2].

Il registro d'inventario del museo ha catalogato, sotto i nn. 348–352 il primo blocco di pezzi che si presentano in questa sede. La registrazione attesta che i pezzi architettonici di marmo bianco vengono dal vil-

* Si desidera ringraziare in questa sede la direzione centrale dei monumenti, in Ankara, per il permesso concesso; impagabile l'aiuto ricevuto dal direttore del museo, il Dr. Ünal Demirer. A lavoro con me v'erano: la prof.ssa K. Douramani, il Dr. M. Turillo, la Dr.ssa M. M. Ionaşcu, il Sig. M. Di Rodi. M'è d'uopo ringraziare in questa sede la Dr.ssa A. Acconci per la pazienza versata su queste pagine.

[1] Sullo status del museo e dei rapporti di scavo antichi e recenti mi sono dilungato in: La scultura bizantina nel museo archeologico di Antiochia di Pisidia (Yalvaç). Rapporto preliminare: parte I, *OCP* 70 (2004) 259–288 e parte II, *OCP* 71 (2005) 59–96.

[2] Un'accurata messa a punto di questa problematica topografica relativa alla Pisidia è offerta da St. Mitchell, The Settlement of Pisidia in Late Antiquity and the Byzantine Period: Methodological Problems, in: K. Belke, F. Hild. J. Koder, P. Soustal (Hrsg.), Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraums ( *VTIB* 7), Wien 2000, 139–152.

laggio di Eleği (İleği, e prima ancora Çiftlik*)*, dai pressi della fontana del villaggio[3]. Il proprietario dei pezzi, il Sig. Kenan Pehlivan, li ha venduti al museo il 25 Feb. 1965. Il villaggio di Eleği è diviso in Yukarı e Aşağı (alto e basso), e si trova a 9 km a ovest-nord-ovest di Yalvaç; si è visitato il villaggio rinvenendo cosi altri pezzi, come si dirà in seguito. A 5 km da Eleği (a 8 km ovest da Yalvaç) si trova un altro villaggio, Hüyüklük; qui, grazie alla gentilezza del sindaco, ho avuto modo di studiare altri pezzi marmorei, questa volta di età medievale[4]. A Celeptaş (18 km ad ovest di Yalvaç, a 4 km da Eleği) si sono rinvenuti tre manufatti bizantini provenienti da un appezzamento distante ca. 2 km a nord del villaggio, presso Eleği[5]. Di altra natura, invece, è stato quanto trovato a Sağır, 25 km a nord-ovest da Yalvaç: villaggio con evidenze epigrafiche e monumentali classiche, abitato anche da una comunità ebraica (due menorah ed una iscrizione)[6]. Il caso del villaggio di Eleği, i cui pezzi attestano la presenza del *chorion* di Pidra[7], non sembra a se stante; anche Hüyüklük, benché, a mia conoscenza, privo al momento di una onomastica bizantina, lascia pensare ad una forma di insediamento durante il periodo medievale. Testimonianze archeologiche relative al periodo medio-bizantino sono state trovate ad Aşağı Tırtar (30 km ad ovest di Yalvaç), a Bahtiyar (11 km a sud), Özbayat (7 km a sud), a Camharman (15 km a nord, sempre di Yalvaç): questo tessuto abitativo non attesta con assoluta certezza il tipo di insediamento, ma ne puntella, comunque, l'esistenza.

Mi sembra, dunque, prematuro disegnare il tipo di assetto che il territorio di Antiochia di Pisidia abbia avuto o potuto avere dopo il VI secolo: che vi sia stato *the shrinkage of the city* è un dato assodato da

---

[3] Usata come decorazione nella fontana del giardino del museo archeologico di Yalvaç, si è trovato un altro elemento che, se non apparteneva all'arredo di Eleği, certamente viene dalla stesa officina. Il motivo angolare gigliato che campisce il *kalathos* del capitellino e il fusto liscio della colonnina (un solo blocco) richiamano decisamente i pezzi che qui presentiamo. La provenienza di questa colonnina con capitello è sconosciuta.

[4] Ma non solo, come si noterà sotto; v'era, inoltre, anche un'iscrizione classica di natura funeraria.

[5] Si è visitato questo sito che s'adagiava sul fondo valle, attraversato da un torrente. Da quanto resta sul terreno ed ascoltato, v'era certamente qualche insediamento ecclesiastico in quella valle (monastero?).

[6] Un'iscrizione classica ed un grande pilastro in marmo sono stati da noi trovati anche nel villaggio di Kırkbaş, fra Sağır e Celeptaş.

[7] Cf. il lemma "Pidra" in *TIB* 8 e sotto l' appendice di F. Hild.

anni dagli storici, ma quanto resta importante è la ricerca, in territorio provinciale, di quanto si cerca per attestare una continuità culturale. Il materiale che presento è un apporto a questa continuità, e lo si presenta nella sua oggettività, anzitutto, senza richiamare troppe analogie o similitudini per porlo in questa o quella categoria stilistica. Sono troppi i pezzi, e molto ancora inediti, per speculare sulla creazione di botteghe con specificità stilistiche all'interno di questo territorio. Per lo storico risulta di estrema importanza, invece, comprendere cosa culturalmente la società di X–XI secolo – la maggiore parte dei pezzi che si presentano appartengono a questi ambiti cronologici – abbia creato e voluto affermare con la ossessiva ripetitività di schemi geometrici e/o fitomorfi posti come decoro su un luogo cruciale, la barriera di separazione fra due mondi, sul *templon*. Si ripresenta, come si nota, il mondo religioso come quell'orizzonte culturale che ha perpetuato, certo di gran lunga in campo decorativo, una persistente mentalità che innervava massicciamente tutte la sua geografia d'influenza. Non è solo l'archeologo cosi a confrontarsi con cosa cercare, ma anche lo storico dell'arte e il teologo sono chiamati a capire, piuttosto che a cercare, ciò che il dato archeologico, già trovato, voglia dire. Mi sembrano, in conclusione, queste pagine un giusto e doveroso preludio a quanto si è in atto di fare, lo scavo sistematico di Antiochia di Pisidia[8].

Il repertorio della scultura qui offerto è quello standard del X–XI secolo: specchiature geometriche che richiamano bande divisorie o geometrie musive più antiche, registri fitomorfi, *soleil* e rosette, esemplificazioni del *kyma* classico, forme aniconiche di arabeschi pietrificati. Si tratta di "variazioni sul medesimo tema decorativo", giustamente detto da C. Barsanti; questo ci esime, in questa fase di lavoro, dal versare inchiostro nel richiamare similitudini di un repertorio noto, di tecnica e stile inerenti al territorio di Antiochia finora non conosciuto se non per un paio di pezzi esposti nel giardino del museo archeologico[9]. Il tipo di

---

[8] Per la città è sufficiente *TIB* 7, 185–8; ulteriori riferimenti e considerazioni sullo stato archeologico del sito sono stati brevemente schizzati nel mio: La scultura bizantina nel museo di Antiochia (cf. nota 1).

[9] C. Barsanti ha stilato una buona messa a punto di questa scultura, con ottima bibliografia: Scultura anatolica di epoca mediobizantina, in: Milion. Studi e ricerche d'arte bizantina, a cura di C. Barsanti, A. Guiglia Guidobaldi, A. Iacobini. Roma 1988, 275–295. Per il repertorio italiano, cf M. Milella Lovecchio, La scultura bizantina dell'XI secolo nel museo archeologico di Bari, *Mél. Écol. Franç. de Rome Moyen Âge* 93 (1981) 7–87. Più recente e di ampio respiro è J.-P. Sodini, La sculpture médio-byzantine: le marbre en ersatz et tel qu'en lui même, in: *Constantinople and its Hinterland*, ed. by C. Mango and G. Dagron, Aldershot 1995, 289–311; il motivo

scheda che si adotta richiama in larga misura quello strutturato in occasione d'un seminario sulla tecnica scultorea romana[10]. Il motivo di tale scelta è dovuta all'esigenza non tanto e non solo di una presentazione tipologica del manufatto, ma anche ed inoltre sulle capacità tecniche messe in opera e gli effetti cosi prodotti.

[In queste pagine le misure sono date in centimetri; se non detto altrimenti, si usano le seguenti sigle: al. (altezza); lu. (lunghezza); sp. (spessore)].

- Eleği, n° 1. Gli elementi marmorei (marmo bianco a grana fine: proconnesio?) di decoro architettonico raccolti coi nn. 348–352 del museo di Yalvaç sono[11]:

a) sezione di arco contenente un'iscrizione, fratturato in due pezzi (foto 1);
b) sezione di arco contenente un'iscrizione, frammento arbitrariamente attaccato ad *a*, ma facente parte di un altro arco (foto 1a);
c) sezione di arco, simile a *b,* ma appartenente ad un altro arco (foto 2);
d) due frammenti di uno stesso architrave (foto 3)
e) due colonnine identiche, ma fratturate (foto 4);
f) un frammento di diverso architrave (foto 5).

Una prima sommaria lettura dei pezzi accenna alla presenza di tre archi (con tecnica e decorazioni molto simili) e due diversi architravi (anch'essi simili, ma diversi). Le iscrizioni appartenenti ad *a* e *b*, pur scorrendo sullo stesso modulo, sono diverse.

L'apertura di *a* alla base, inclusa la modanatura decorata misura 90; il raggio ideale del cerchio dell'arco tocca 52; il registro decorato con acanto è alto 11,5 ed è sostenuto alla base da un listello liscio a sbalzo di 1. L'iscrizione corre in alto su una modanatura liscia, alta 4. La profondità dello spessore interno raggiunge 10; quello esterno 13,5. L'arco

degli "archetti" d'epistilio è stato affrontato, nella sua lettura ideologica (che non condivido pienamente), da H. Buchwald, Chancel Barrier Lintels decorated with carved Arcades. *JÖB* 45 (1995) 233–276.

[10] AA.VV. Seminario sulla tecnica e il linguaggio della scultura a Roma tra VIII e IX secolo, in: Roma e l'età carolingia. Atti delle giornate di studio (3–8 maggio 1976), a cura dell'Istituto Naz. di Archeologia e Storia dell'Arte. Roma 1976, 267–288.

[11] La foto che accompagna le registrazioni d'inventario mostra i pezzi nella loro posizione di rinvenimento. Non si trova il pezzo *c*, ma vi sono tre frammenti di architrave, di cui uno (presumibilmente quello indicato come *e*) non corrisponde al terzo della foto.

ha avuto una buona rifinitura anche sul dorso e sul retro, dove la pulitura è stata fatta inizialmente con la punta cui ha seguito un buon lavoro con il solo scalpello a pettine. Eccezionale è la pulitura della faccia interna: essa è lisciata accuratamente e conserva, in alto sul piombo dell'arco, l'occhiello in ferro sporgente di 22 mm (con un diametro di 7 mm) atto a sostenere una lampada o una piccola rappresentazione (*historia?*). Lo stesso vale per il modulo inscritto, ben lisciato senza tracce di scalpello a pettine. L'uso dello scalpello liscio è stato continuo sulla parte decorata, assieme alla buona qualità del trapano. La qualità esecutiva è molto buona, e l'uso appropriato degli strumenti ha creato un prodotto elegante, ricco di sfumature chiaroscurali dovuto alla buona e profonda incisione (in genere si superano i 10 fino ad arrivare ai 22 mm per l'incisione) conservatasi per tutto il processo esecutivo. Queste qualità tecniche sono attribuibili anche agli altri pezzi appartenenti a questo gruppo; delle leggere variazioni, sia nelle dimensioni come nel disegno d'uno stesso motivo, non inficiano l'appartenenza ad una buona bottega di marmorarî di pieno VI secolo. Nella sua ricostruzione, l'arco portava sette foglie di acanto con forte aggetto in alto, sotto il modulo dell'iscrizione; ora se ne conservano cinque e parte di un sesto. Alla base, dopo un sottile listello a sbalzo, le foglie sono distanziate da ovuli, mentre in alto, il campo di risulta viene occupato da uno sbalzo triangolare in aggetto (caratteristica che si trova nei due frammenti di *d*). Le più evidenti variazioni di disegno fra *a* e il repertorio di *b* e *c* consistono nel diverso disegno del primo registro in basso, e nell'apertura della foglia d'acanto con o senza distacco delle foglie laterali. A 14 cm dalla base partiva la modanatura liscia con su la seguente linea di iscrizione:

+ Εὐχὴ χωρίου Πίδρων ἐστὴ τὸ ἔργον [ἐ]πὶ Δωροθέου ἡγουμένου καὶ Ἀσκληπίο [

Altezza delle lettere: 2; legature TH, HΓ, ME, *epsilon, sigma* quadrate; *theta* a losanga; dittongo per OY; abbreviazione per KAI. La scrittura è costantemente elegante, e può rientrare come data nella piena metà del VI secolo. L'iscrizione non è completa, giacché la seconda parte apparteneva al frammento di arco scomparso. L'ultimo nome può richiamare sia Askepiodotus che Asklepios, accompagnato probabilmente anche dalla sua carica monastica. L'iscrizione attesta la presenza di un monastero, di cui Doroteo era egumeno, sito ad Eleği. Questo villaggio si adagia su una leggera collina a quota 1180 m e alle falde della stessa collina corre un ruscello. Il terreno è coltivato soprattutto a cereali e frutta. La presenza di altri pezzi (vedi dopo), di cui qualcuno medio-

bizantino, lascia pensare che vi sia stata una certa continuità di permanenza religiosa sul sito.

La sezione *b*, invece, con frattura su ambo i lati, ha l'al. di 17, lo sp. esterno di 14, quello interno di 11; la lunghezza raggiunge approssimativamente 39. La faccia prospettica presenta in alto un modulo liscio di 2,5; quello inferiore, molto ben lavorato a trapano arriva a 6. Il registro centrale ritorna con belle e profonde foglie di acanto con borchia superiore profondamente in aggetto. Il corpo centrale delle foglie è ben disegnato, pur se il trapano non arriva al piano di fondo. Le foglie laterali, invece, hanno avuto una perfetta rifinitura col trapano tale da produrre un bel effetto di chiaroscuro. Il registro inferiore, molto corroso e consumato, conserva tracce di una bella esecuzione fatta col trapano (foglie?). Gli altri dorsi sono molto puliti come *a* (si notano, più che in *a* le tracce dello scalpello a pettine sul dorso superiore). Sul listello piatto superiore correva un'iscrizione, di cui solo qualche lettera è riconoscibile. Essa si osserva per 16 cm, e le lettere avevano un'altezza di 1,5. Questo è quanto si legge: ΔΗ[?]ΑΛΟΜΟΥ[?]. L'incisione è molto consumata, e la mano è differente dalla precedente.

La sezione di arco *c*, ha un'al. di 17, lo sp. esterno 13.5, interno 11; lunghezza approssimativa di 40. Nella divergenza delle misure, si ha tuttavia le stesse modulazioni decorate. Il listello liscio in alto misura 3, e il registro di base, conservato in pessimo stato anch'esso per 6,5, mostra un bel lavoro di trapano in un motivo a foglie. La fascia centrale campisce una splendida fattura di foglie d'acanto, profondamente incise e a forte sbalzo. L'unica differenza è il campo di risulta che si interpone nel ritmo delle foglie: qui il fondo è perfettamente liscio, mentre nel frammento *b* si intercalava con uno sbalzo triangolare.

I frammenti *d* appartengono ad uno stesso blocco di architrave che originariamente doveva attaccarsi alle basi inferiori di *a*. Essi hanno le seguenti dimensioni: lu. 62 (per il frammento con segmenti di ferro infissi[12]) e 61; al. 14,5; sp. superiore 15, inferiore 10; modulo liscio in alto 4,5[13]; anche qui un sottile listello piatto a sbalzo (1 cm) forma la base dei frammenti. La decorazione riprende quella dell'arco con un leggero allargamento della foglia espansa dell'acanto (qui la foglia è larga 17, nell'arco misura 15) che terminava con un bel aggetto a sbalzo fuori dalla modanatura superiore.

---

[12] Nella foto riprodotta nel registro d'inventario, i due pezzi risultavano uniti.

[13] Posizionando i frammenti accanto alla base dell'arco *a*, si trova una perfetta aderenza di continuità e di moduli.

Gli elementi di *e* sono pervenuti fratturati (nell'inventario rientrano come n° 340), ma le colonnine, identiche, sono ricostruibili. Le misure sono: al. 90; al. del capitello 16, al. dell'abaco 4, lu. 16; diam. alla base 14. Il marmo è biancastro a grana media. La pulitura è molto buona, ed il fusto è perfettamente liscio. La decorazione del capitello presenta il motivo gigliato impostato su un collarino liscio. L'incisione non è molto profonda (6–8 mm), e il disegno appare freddo e schematico giocando semplicemente sulle variazioni in grandezza dello stesso motivo.

Prima di passare a *f*, frammento che sembra non far parte di questo gruppo, da quanto è stato finora detto restano due possibili, credo, modi di interpretare l'arredo cui erano pertinenti i pezzi presentati. Una prima possibilità è quella di pensare ad un ciborio: personalmente ritengo di scartare questa soluzione giacché tutti gli spessori a vista sono molto ben lisciati e l'attacco dell'architrave laterale alle basi di un arco richiede una lunghezza che travalica quella di un lato di ciborio. Inoltre, *b* e *c* sono sezioni di arco con identiche fasce decorative, ma leggermente diversi nelle dimensioni. La presenza, inoltre, di iscrizioni dedicatorie sono collegabili ad una forma di esposizione di questo arredo, particolarità non facilmente percettibile qualora i pezzi marmorei siano da porsi all'interno del santuario. Vorrei, invece, più realisticamente vederne la facciata prospettica di un *templon* di cui si sono conservate le tre sezioni di archetto (τϱοπική) sovrastante l'architrave di posa[14]; quest'ultimo tenuto, pur se in parte, dalle nostre colonnine.

L'ultimo frammento, *f*, risponde ancora ad un epistilio, ma appartenente ad un altro decoro. Esso è sempre di marmo bianco, a grana media con le seguenti dimensioni: al. 12,5, lu. 40; sp. superiore 7, inferiore 5. Alla base si alternano listello piatto e fusi e dati; su questo si alza l'acanto nella formulazione riscontrata negli due frammenti di architrave, eccezion fatta per la presenza di ovuli in basso fra la scansione delle foglie. Le foglie presentano, rispetto ai precedenti frammenti, la parte superiore più fortemente ad aggetto, con buona incisione che va 9 a 11 mm. Le modalità tecniche, gli effetti chiaroscurali e la capacità di esecuzione rispondono a quelle già notate in precedenza. Resta questo, dunque, un pezzo estraneo all'insieme precedente, ma sia come tecnica, come disegno decorativo che come data risponde anch'esso ad una metà VI secolo. Si vorrebbe dire, in aggiunta, che probabilmente

---

[14] Una forma di ricostruzione è data da C. Mango, On the History of the *Templon* and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople. *Zograf* 10 (1981) fig. 2.

quest'ultimo pezzo viene dalla stessa bottega che ha lavorato per il monastero di Doroteo.

- Eleği, n° 2 – Frammento di epistilio (?); (foto 6).
- *Dimensioni generali:* al. 17; lu. 56; sp. non rilevabile; *dimensioni dei registri decorati:* diametro dei campi circolari 11.
- *Collocazione attuale:* incassato nel muro della fontana del villaggio.
- *Materiale:* marmo bianco a grana media.
- *Segni di adattamento architettonico:* non rilevabile.
- *Destinazione originaria:* possibile epistilio di un templon, o pilastrino.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti:* il frammento si conserva in pessimo stato: ciò è dovuto alla sua riutilizzazione come materiale nella costruzione della fontana del villaggio. Uno strato di calce, inoltre, copre i registri decorati.
- *Cornice:* un listello piatto (1 cm) corre sui bordi orizzontali del pezzo.
- *Trattamento del piano di fondo:* impossibile stabilirlo.
- *Profondità del solco:* 8–9 mm nel solco centrale; 10–11 mm nel motivo polilobato di destra.
- *Lavorazione del retro:* non rilevabile.
- *Strumenti impiegati:* è possibile accertare solo qualche segno della punta.
- *Grado della pulitura:* non rilevabile.
- *Esecuzione:* abbastanza snella e serena nelle campiture centrali; meno accorto nelle partiture secondarie.
- *Motivo tipologico:* quanto resta è la faccia prospettica di un frammento di epistilio (?) che presenta un campionario alquanto comune della plastica medievale. Due profonde fettucce, partendo da opposte direzioni, creano una connessione di partiture circolari distanziate fra loro da un nodo circolare. Da questi nodi, inoltre, partono ulteriori tralci arricciati che campiscono i registri di risulta. Partendo da destra, i registri circolari racchiudono: un soleil; un elemento floreale con petali mistilinei e a cuore; una rosetta polilobata, probabilmente con bottone centrale. L'altra decorazione, anch'essa circolare, che si intravede sulla destra non è stata possibile leggerla. Il disegno delle fettucce è riscontrabile anche in due frammenti nel museo archeologico di Burdur, a mia conoscenza inediti.
- *Uso degli effetti d'ombra:* la plasticità chiaroscurale è data soprattutto dalla netta e regolare incisione delle partiture circolari centrali.
- *Datazione proposta:* X–XI secolo.

- Eleği, n° 3 – Capitello (foto 7–8).
- *Dimensioni generali:* base superiore 60 x 36; base inferiore 38 x 29 (circa); altezza complessiva conservata 23.
- *Collocazione attuale:* in un campo privato, fuori dal villaggio (accanto al capitello si conserva uno splendido coperchio in marmo di sarcofago di I–II sec. che qui non si presenta).
- *Materiale:* marmo bianco con venature grigie.
- *Destinazione originaria:* capitello (per finestra?).
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti:* cattivo. La base inferiore ha subito fratture lungo il corso della decorazione; due spigoli dell'abaco sono stati rotti.
- *Cornice:* l'abaco è costituito da due listelli sovrapposti (7 e 3); sui lati lunghi si trova il listello centrale divisorio, a forma svasata (lungo 31).
- *Trattamento* del piano di fondo: nei punti in cui è possibile certificarla, la rifinitura è stata fatta con cura con lo scalpello a punta liscia.
- *Strumenti impiegati:* la punta (il cui uso si rinviene sul listello liscio centrale), lo scalpello piatto e il trapano.
- *Grado della pulitura:* abbastanza buona nell'intaglio concavo delle foglie.
- *Esecuzione:* molto naturale e spedita è stata l'esecuzione delle baccellature.
- *Motivo tipologico:* la tipologia, probabilmente di origine microasiatica, è abbastanza comune. Il profilo svasato del *kalathos* è decorato da 7 baccellature con contorno superiore arrotondato; nella parte superiore interna, un bottone traforato. La curvatura superiore aderisce perfettamente all'andamento dell'abaco e piccole *lunulae,* invece, riempiono le partiture alte di risulta fra le foglie.
- *Uso degli effetti d'ombra:* l'incisione ben netta e profonda della baccellatura, con l'aggiunta del punto traforato conferisce al manufatto un'ondulazione chiaroscurale ben equilibrata.
- *Datazione proposta:* tardo-antico (IV–V secolo).

Il villaggio di Hüyüklük: cortile del Belediye (i pezzi sono stati portati qui 10–15 anni or sono, al tempo della ristrutturazione della moschea e delle abitazioni circostanti).

- N° 1 – Pilastro di templon (foto 9–10).
- *Dimensioni generali:* al. 23; lu. 280; sp. 36; *dimensioni dei registri decorati:* i moduli circolari creati dalle fettucce misurano 14,5 e 10.

- *Collocazione attuale:* nel cortile antistante il Belediye.
- *Materiale:* marmo bianco a grana fine. Si tratta di materiale di riuso (una colonna?).
- *Segni di adattamento architettonico:* ammorsatura posteriore per la posa (profonda 17 e larga 7). Sulla faccia a vista, a ca. 200 dal calpestio, si presenta un foro rettangolare di 8 x 4.
- *Destinazione originaria:* se l'ammorsatura risponde, come sembra, al tempo della decorazione, il manufatto potrebbe essere un pilastro intero di templon. Data la sua posizione, è da supporre che il pezzo abbia almeno 40–50 cm di interramento, raggiungendo una lunghezza massima di 330–350.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti:* la parte superiore del pezzo è rotta; qualche scheggiatura sulle facciate posteriore ed anteriore. Il marmo, e questo sulla faccia prospettica, è stato fortemente attaccato da agenti atmosferici; molto meglio conservata è la faccia laterale.
- *Cornice:* due listelli arrotondati di ca 2 e leggermente a sbalzo corrono lungo i bordi esterni del pezzo.
- *Trattamento del piano di fondo:* il piano prospettico si è conservato profondamente eroso, per cui risulta possibile leggere solo l'uso della punta. Sull'altra faccia, invece, il lavoro ben fatto dello scalpello a punta liscia ha livellato molto bene tutto il piano.
- *Profondità del solco:* 6–8 mm.
- *Lavorazione del retro:* lungo l'ammorsatura restano ben visibili i segni della punta e dello scalpello a pettine.
- *Strumenti impiegati:* punta, scalpello a punta e a pettine.
- *Grado della pulitura:* buono.
- *Esecuzione:* spedita nella ripetitività del motivo, pur se a volta le misure dei moduli non sono perfettamente rispettati.
- *Motivo tipologico:* la corsa della doppia fettuccia annodata a creare partiture circolari con annodamenti centrali fa parte del repertorio più comune di questo genere di arredo. Il disegno fa parte del repertorio musivo nel creare bande divisorie fra i diversi registri decorati.
- *Uso degli effetti d'ombra:* il buon grado di incisione della fettuccia mostra il movimento del motivo.
- *Datazione* proposta: XI secolo.

- N° 2 – Frammento di epistilio (frammento 11–12).
- *Dimensioni generali:* al. 17; lu. 53; sp. 34,5; *dimensioni dei registri*

*decorati:* per la faccia prospettica si ha 13 x 30; per il piano d'appoggio 40 x 26,5.

- *Collocazione attuale:* come sopra.
- *Materiale:* marmo bianco a grana fine.
- *Segni di adattamento architettonico:* un incavo semicircolare è stato creato in seguito.
- *Destinazione originaria:* frammento di epistilio.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti:* una radicale frattura ha causato la perdita di una buona metà del frammento. L'altra parte del frammento conserva fratture sugli angoli e sulla possibile base di appoggio. Il marmo ha subito una notevole erosione eolica ed attacchi microbiologici.
- *Cornice:* il piano prospettico conserva un listello liscio di 2,5; quello inferiore raggiunge 4.
- *Trattamento del piano di fondo:* soprattutto sul piano d'appoggio restano visibili i segni della punta e del pettine; si è intervenuti in seguito con lo scalpello liscio.
- *Profondità del solco:* 8–9 mm.
- *Lavorazione del retro:* scalpellata irregolare per regolarizzare il piano.
- *Strumenti impiegati:* punta, scalpello liscio e a pettine, trapano.
- *Grado della pulitura:* buono.
- *Esecuzione:* il repertorio, ben conosciuto, non presentava notevoli difficoltà. Il piano d'appoggio, ampio e di largo respiro ha lasciato gli spazi di risulta vuoti, mentre il piano prospettico resta affollato dalla sequenza dei riquadri decorati che appaiono approssimativi.
- *Motivo tipologico:* una sequenza floreale e geometrica scorre sul piano prospettico i cui registri rettangolari sono divisi da una doppia fettuccia ben incisa. Ai lati del piano due cerchi sono riempiti da un motivo a fiori polilobati, con foglie tendenti al lanceolato; il registro centrale è campito da una losanga con borchia non traforata al centro e caulicoli con motivi circolari con pomello traforato. Il piano d'appoggio conserva solo un campo che ripropone il motivo centrale del piano prospettico: una losanga con fettuccia a due capi campisce un cerchio che racchiude a sua volta una croce con bracci fortemente espansi. Le partiture orizzontali di risulta mostrano una foglia d'edera peduncolata. Dalla stessa fettuccia della losanga, partono, verso la fine dell'asse orizzontale, due coppie di arricciamenti con pomello centrale traforato.
- *Uso degli effetti d'ombra:* la fitta rete decorativa sul piano prospettico

mostra un discreto effetto chiaroscurale; meno incisiva è la resa sul piano d'appoggio.
- *Datazione proposta:* XI secolo.

- N° 3 – Frammento di pilastrino (?); (foto 13).
- *Dimensioni generali*: al. 19; lu. 54; sp. 25; *dimensioni del registro decorato:* 54 x 12,5.
- *Collocazione attuale*: come il precedente.
- *Materiale*: marmo grigio a grana medio-fine.
- *Segni di adattamento architettonico*: nessuno.
- *Destinazione originaria*: possibile frammento di pilastrino di supporto.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: il frammento mostra frattura su ambo i lati della sua lunghezza; il marmo ha subito una maggiore degradazione del frammento precedente.
- *Cornice*: due modanature piatte corrono lungo i bordi, con misure di 4 e 2,5.
- *Trattamento del piano di fondo*: impossibile stabilirlo.
- *Profondità del solco*: 9–10 mm.
- *Lavorazione del retro*: una faccia è scalpellata in modo irregolare; le altre due sono state rifinite con lo scalpello piatto.
- *Strumenti impiegati*: trapano, punta e probabilmente lo scalpello piatto.
- *Grado della pulitura*: lo stato di degrado del pezzo non consente una messa a punto di questa procedura. Le sezioni concave dei petali conservano a tratti il lavoro del pettine; in genere la lisciatura è buona.
- *Esecuzione*: molto spedita anche nei registri affollati; pur se manca respiro fra le partiture decorate, la procedura operativa è fatta da mano competente.
- *Motivo tipologico*: le dimensioni e la scansione delle modanature inducono a pensare ad un frammento di pilastrino di *templon*. Il campionario decorativo non si discosta dal quello usuale nella plastica bizantina. Il primo registro conserva una croce con bracci fortemente espansi (il suo stato di conservazione non consente di vederne la lavorazione); una fettuccia semplice crea poi una partitura decorativa costituita da una serie di tre registri con motivi floreali, di cui il primo e il terzo ripropongono quasi lo stesso motivo. Il primo spartito racchiude un motivo polilobato con foglie mistilinee e arrotondate, il secondo una rosetta polilobata con borchia centrale, il terzo

riprende lo schema del primo ma con solo foglie mistilinee. Il motivo gigliato campisce tutti i caulicoli creati, sia nella forma di stelo fiorito, come nella forma a calice. Pomelli traforati, infine, raccordano l'andamento della fettuccia da un registro all'altro.

- *Uso degli effetti d'ombra*: la movimentazione degli spartiti crea un buon effetto chiaroscurale, anche se dosati a causa della ripetitività dei motivi.
- *Datazione proposta*: XI secolo.

- N° 4 – Frammento di pluteo (?); (foto 14).
- *Dimensioni generali*: al. 30; lu. 19; sp. 15; *dimensioni del registro decorato*: 28.
- *Collocazione attuale*: come il precedente.
- *Materiale*: marmo bianco.
- *Segni di adattamento architettonico*: nessuno.
- *Destinazione originaria*: il pessimo stato di conservazione del frammento consente solo di formulare l'ipotesi di un frammento di pluteo, dato lo spessore ridotto.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: si tratta di un frammento decorato, fratturato da tutti i lati.
- *Cornice*: si conserva un listello liscio di 2 cm su un solo bordo.
- *Profondità del solco*: 5–7 mm.
- *Lavorazione del retro*: irregolare.
- *Strumenti impiegati*: si nota qualche segno lasciata dalla punta alla base della fettuccia e lo scalpello piatto per le aste della croce; trapano.
- *Grado della pulitura*: l'esame condotto sulla croce presenta un buon lavoro di pulitura con lo scalpello.
- *Esecuzione*: rozza e approssimativa. Gli apici delle aste della croce hanno ricevuto una dozzinale attenzione esecutiva – probabilmente dovuto al disegno – senza l'aspettato snellimento, solito per questo tipo di croce.
- *Motivo tipologico*: difficile stabilire la posizione del frammento nel suo originario *habitat* decorativo. Quanto si conserva è una croce con bracci espansi, tenuta da una fettuccia che lungo un asse crea degli arricciamenti con pomello traforato. La presenza di altri due arricciamenti con pomelli lascia intendere il prosieguo della decorazione lungo quel versante.
- *Uso degli effetti d'ombra*: impossibile stabilirlo.
- *Datazione proposta*: XI secolo.

- N° 5 – Frammento di pluteo (?); (foto 15).
- *Dimensioni generali*: al. 30; lu. 50; sp. ca. 16; *dimensioni del registro decorato*: 42 x 30.
- *Collocazione attuale*: come il precedente.
- *Materiale*: marmo bianco a grana molto fine.
- *Segni di adattamento architettonico*: non rilevabili.
- *Destinazione originaria*: frammento di pluteo, di tondo?
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: il manufatto è fratturato da tutti i lati e la sua decorazione è stata applicata nel riuso del pezzo marmoreo (si tratta probabilmente di marmo di riutilizzo).
- *Cornice*: impossibile stabilirlo, dato che quanto resta del frammento è il risultato di un lavoro al negativo.
- *Trattamento del piano di fondo*: molto ben lisciato, pur se restano tratti dello scalpello sulla superficie. L'incisione è stata fatta al negativo.
- *Profondità del solco*: 5–6 mm che non dona nessun effetto chiaroscurale al disegno d'ampio respiro.
- *Lavorazione del retro*: irregolarmente sbozzata.
- *Strumenti impiegati*: punta, scalpello a pettine e liscio.
- *Grado della pulitura*: non molto attenta è stata la fase finale di pulitura.
- *Esecuzione*: maldestra è dir poco. Le proporzioni, le forme, il disegno stesso di base rasenta una forma di *naïveté* molto elementare e rozza. Il lavoro al negativo fatto sull'originale pezzo di marmo non disponeva, probabilmente di un ordinato disegno di base. Questo motivo forse può spiegare come l'esecuzione delle foglie, il loro attaccarsi allo stelo verticale, come il congiungersi al bordo del tondo di raccolta, rasenti una fattura semplicistica, oppure (ma la pulizia del fondo sembra negarlo), uno stadio intermedio per la rifinitura finale dell'incisione.
- *Motivo tipologico*: Questo motivo fitomorfo, dallo stelo estremamente rigido ed ossuto e con foglie a tipologia lanceolata, può benissimo far parte di una più larga composizione di pluteo, come di un tondo i cui bordi restano visibili ancora per ca. 6–7 cm.
- *Uso degli effetti d'ombra*: quasi totalmente assente.
- Datazione proposta: XI secolo.

- N° 6 – Frammento di pilastrino (?); (foto 16).
- *Dimensioni generali*: al. 80; lu. 30–35; sp. 30.
- *Collocazione attuale*: come il precedente.

- *Materiale*: marmo bianco con venature rosee a grana fine.
- *Segni di adattamento architettonico*: non individuabili.
- *Destinazione originaria*: si tratta forse di un frammento di pilastrino.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: purtroppo la parte inferiore è stata rotta, come anche una faccia laterale risulta frantumata. Il bordo, forse quello della faccia a vista, è fortemente scheggiato, come anche l'angolo in alto.
- *Cornice*: un listello piatto di 2,5 limitava le specchiature decorate; gli spartiti, inoltre, sono divisi da un astragalo spesso 3. Non è possibile affermarlo con sicurezza, ma anche il bordo a sinistra sembra accennare ad un listello piatto
- *Trattamento del piano di fondo*: buono.
- *Profondità del solco*: da 5 a 10 mm.
- *Lavorazione del retro*: sommariamente sbozzato.
- *Strumenti impiegati*: trapano e scalpello a lama liscia.
- *Grado della pulitura*: molto buono (si consideri che non esistono superficie libere).
- *Esecuzione*: decisamente molto buona. Attenta in genere nell'astragalo e nel motivo a *guilloche,* meno nella regolarità delle specchiature geometriche.
- *Motivo tipologico*: la prima, e più ampia, decorazione limitata da una doppia fettuccia tonda, pur facendo parte di un repertorio di bande divisorie, sembra assumere in questo caso una qualità prettamente coloristica a se stante. La fettuccia a tre capi crea un campo di losanghe allacciate; le partiture di risulta conservano bottoni, grandi e piccoli, profondamente traforati. La banda di ovoli e dardi con eleganti incisioni a trapano, introduce l'altro spartito della *guilloche*. Anche qui, un semplice capo di fettuccia raccoglie lo scorrere della *guilloche* resa con quattro capi di fettuccia; intercalati ai nodi, si vedono punti del trapano a dare chiaroscuro al flusso dei nodi. Il motivo richiama le comuni bande divisorie negli estesi pavimenti musivi, elementi rinvenibili anche nei pannelli musivi della cosiddetta chiesa di S. Paolo ad Antiochia di Pisidia.
- *Uso degli effetti d'ombra*: l'effetto chiaroscurale è morbido e ben dosato sulla superficie grazie agli intercalati effetti dei pomelli traforati. Anche la fettuccia, sia a tre come a quattro capi, offre una buon grado di rifinitura su questo aspetto.
- *Datazione proposta*: X–XI secolo.

- N° 7 – Pluteo (foto 17).
- *Dimensioni generali*: al. 37; lu. 94; sp. 14; *dimensioni del registro decorato*: 31 x 86,5.
- *Collocazione attuale*: come il precedente.
- *Materiale*: marmo bianco a grana media.
- *Segni di adattamento architettonico*: nessuno.
- *Destinazione originaria*: pluteo. Se, come sembra, la piccola croce nella banda inferiore centra l'asse verticale del pluteo, avremmo una dimensione complessiva che si avvicina a 125–130 cm.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: molto frammentaria. Il pluteo ha perso tutta la sezione superiore e un buon terzo della decorazione a destra; quanto resta del bordo inferiore, inoltre, risulta molto consunto e in parte scheggiato. Il marmo ha subito un attacco da agenti atmosferici.
- *Cornice*: un modanatura liscia, larga 7,5, correva lungo il bordo laterale sinistro; l'altra, che scorreva sul piano inferiore, aveva forse una dimensione più ridotta. La doppia fettuccia che scompone la superficie creando i registri decorati è larga 2,5.
- *Trattamento del piano di fondo*: sono visibili a tratti i segni della punta; sulla modanatura del listello laterale, invece, restano evidenti i segni lasciati dal pettine.
- *Profondità del solco*: in genere si tiene sui 10 mm.
- *Lavorazione del retro*: sommariamente regolarizzato.
- *Strumenti impiegati*: punta, scalpello a pettine e a lama liscia (soprattutto per la rifinitura degli sbalzi decorati).
- *Grado della pulitura*: abbastanza buono, pur se lo stato rovinoso della lastra non ne consente un'analisi precisa.
- *Esecuzione*: abbastanza spedita pur se vi sono delle piccole anomalie nel mantenimento delle proporzioni. Nel registro centrale s'è conservata una partitura rettangolare di cattiva fattura.
- *Motivo tipologico*: la fascia di decorazione periferica presenta un motivo elegante e spazioso costituito da fiori polipetali, con foglie leggermente allungate e ben incise, contigui fino all'incontro di un piccolo riquadro (11,5 x 11,5) che campisce una croce a bracci espansi. La partitura centrale della lastra lavorata al negativo conteneva tre registri, di cui il terzo ha conservato solo un orbicolo periferico. Il primo registro (con base di 23 cm), contenuto da una robusta fettuccia tondeggiante, aveva forma rettangolare ed era campito da una losanga a cui si sovrapponeva probabilmente un rettangolo. Di quest'ultimo si intravede la parte bassa e gli orbicoli angolari creati dal

girare della fettuccia. La specchiatura centrale (con lato di 40,4), forse a forma quadrata, ha lasciato un disegno a cerchi intersecantisi resi con una bella incisione della fettuccia doppia. Il campo creato dai due cerchi è rimasto vuoto, ma la risulta circolare così creata presenta una forma di griglia non finita. Lo stesso dicasi per la piccola specchiatura orizzontale sottostante: anch'essa sembra un idea decorativa mai messa in opera. L'impressione di un'opera non finita si desume ancora dalla carenza di elementi decorativi che riempiano i campi di risulta lasciati sistematicamente vuoti.

- *Uso degli effetti d'ombra*: Un regolare effetto chiaroscurale è offerto soprattutto dalla bella incisione dei motivi floreali usati come banda esterna; anche le fettucce per i campi interni sono ben incise, ma sembrano appiattite dal vuoto lasciato forse irrisolto.
- *Datazione proposta*: X–XI secolo.

- N° 8 – Pilastrino di finestra (foto 18).
- *Dimensioni generali*: al. 97; lu. 60; sp. 23. Le rispettive basi misurano 18 e 10; il listello liscio centrale ha una larghezza di 26; le due colonnine incassate misurano rispettivamente 69; le basi 9 e il collarino 3.
- *Collocazione attuale*: come il precedente.
- *Materiale*: marmo bianco a grana fine.
- *Segni di adattamento architettonico*: nessuno segno visibile.
- *Destinazione originaria*: pilastrino di finestra.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: in genere buono. Si presenta una sola frattura ad un angolo superiore.
- *Strumenti impiegati*: punta e scalpello.
- *Grado della pulitura*: sembra che la superficie non sia stata levigata perfettamente. Non possiamo dire se questo sia dovuto ad agenti atmosferici o allo stato non perfettamente rifinito del lavoro.
- *Esecuzione*: molto buona.
- *Motivo tipologico*: Abbastanza comune la presenza di tali manufatti nell'approntamento di una sezione finestrata.
- *Uso degli effetti d'ombra*: non valutabile.
- *Datazione proposta*: incerta (tardo antico?).

- N° 9 – Architrave (foto 19).
- *Dimensioni generali*: al. 11,5; lu. 92,5; sp. non rilevabile; *dimensioni dei registri decorati*: 83,5 x 9.
- *Collocazione attuale*: nel villaggio, incassato nel muro della casa al n° 21 di Bahçe evler Sok.

- *Materiale*: marmo bianco a grana fine.
- *Segni di adattamento architettonico*: impossibile rilevarli.
- *Destinazione originaria*: architrave.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: molto cattivo è la stato in cui versa il pezzo. A destra conserva la sua chiusura originale, ma a sinistra è fratturato. L'architrave è incassato nel muro di una casa privata per cui è impossibile rilevarne lo spessore; tracce di cemento hanno occultato il bordo inferiore e sporcato parte dei registri decorati. L'architrave presenta inoltre dei fori fatti su diverse specchiature della fascia decorata. Questi non sono originali, giacché dove la decorazione si tiene intatta mancano di questi orpelli.
- *Cornice*: una modanatura piatta di 3, ma in aggetto rispetto alla faccia decorata, sovrasta il piano decorato. Dall'altezza del registro decorato si può ragionevolmente desumere che un'altra modanatura, forse decorata, chiudeva l'apparato decorativo.
- *Trattamento del piano di fondo*: solo a tratti si intravedono sulla sezione non decorata a destra i segni della punta. Analisi relativi alla tecnica esecutiva sono impossibili a causa dello strato di calce che variamente copre il frammento.
- *Profondità del solco*: in genere sui 5–6 mm.
- *Lavorazione del retro*: impossibile stabilirlo.
- *Strumenti impiegati*: a parte la punta, già vista, forse anche il trapano per il lavoro stretto sui nodi della fettuccia. Difficile stabilire l'uso dello scalpello.
- *Grado della pulitura*: dove è possibile effettuare questa analisi, risulta discreta.
- *Esecuzione*: abbastanza svelta, pur nella ripetitività degli schemi e nella ridotta dimensione delle specchiature.
- *Motivo tipologico*: una fettuccia, che parte da un orbicolo a se stante, si svolge creando spartiti circolari, legati da noti, che a loro volta campiscono decorazioni floreali. La decorazione floreale che campisce gli spartiti gioca essenzialmente sulle foglie e petali, lanceolate o arrotondate. Anche le strette risulte dei cerchi presentano singoli petali a riempire la superficie. La composizione in genere non presenta nulla di originale, ma segue uno schema molto comune e ripetitivo nella scansione.
- *Uso degli effetti d'ombra*: la mancata qualità dell'incisione e la strettezza delle specchiature non offrono effetti d'un certo rilievo.
- *Datazione proposta*: XI secolo

- N° 10 – Pluteo (foto 20).
- *Dimensioni generali*: al. 31,5; lu. 67; sp. non rilevabile; *dimensioni del registro decorato*: 24,5 x 67. Se la nostra ipotesi di ricostruzione risultasse veritiera – di avere in questo caso quasi esattamente un quarto dell'intero pluteo – avremmo delle misure di massima attorno a 130 x 70 ca.
- *Collocazione attuale*: come il precedente.
- *Materiale*: marmo bianco a grana fine.
- *Segni di adattamento architettonico*: non rilevabile.
- *Destinazione originaria*: pluteo.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: cattivo è lo stato in cui versa questo grande frammento: incassato nel muro e sporcato da cemento. Come il precedente e il frammento che segue, ha avuta una mano di calce che rende problematica la lettura delle qualità della tecnica esecutiva.
- *Cornice*: una modanatura piatta, di 8,5, corre sul bordo.
- *Trattamento del piano di fondo*: quando e dove è possibile discernere un brano pulito, si nota la permanenza del pettine e tratti lisciati dalla lama piatta.
- *Profondità del solco*: da 7 a 10 mm.
- *Lavorazione del retro*: non rilevabile.
- *Strumenti impiegati*: punta, i due tipi di scalpello, e il trapano.
- *Grado della pulitura*: sommaria. Pur se impercettibili, si notano ancora i segni del pettine e della punta nei registri stretti.
- *Esecuzione*: molto artificiosa, quasi meccanica nell'incisione dei motivi a più largo respiro.
- *Motivo tipologico*: in una possibile ricostruzione, la lastra aveva occupata la specchiatura centrale da una losanga con nodi floreali sull'asse più corto. Attorno e sulla losanga, inoltre, si dispiegava una fettuccia a formare un disegno sinuoso che campiva petali fortemente stilizzati e arricciati in alto con pomelli traforati. I campi di risulta di questo motivo centrale erano occupati da registri circolari: uno solo resta e conserva una rosetta con petali arrotondati convessi con un orbicolo che lega il cerchio al bordo dell'intera superficie decorata. Il campionario decorativo è quello ricorrente di questo periodo. Il disegno, comunque, risulta estremamente schematico, freddo.
- *Uso degli effetti d'ombra*: poco si rileva nel presente stato di conservazione del frammento. La resa chiaroscurale percepibile è data dalla rosetta nella zona di risulta: ben incisa, produce un discreto effet-

to chiaroscurale. Anche il gioco dei pomelli traforati sui registri maggiori si perde nell'artificiosità dei modelli.
- *Datazione proposta*: XI secolo.

- N° 11 – Pluteo (foto 21).
- *Dimensioni generali*: al. 19; lu. 59; sp. non rilevabile; *dimensioni del registro decorato*: 55 x 15,5 (difficile in questo caso tentare una ricostruzione delle dimensioni originali del manufatto).
- *Collocazione attuale*: come il precedente
- *Materiale*: marmo bianco a grana fine.
- *Segni di adattamento architettonico*: non rilevabile.
- *Destinazione originaria*: pluteo.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: pessimo è lo stato di conservazione. In aggiunta, gran parte della modanatura a fascia larga è stata coperta dal cemento. Il riuso di questo frammento nel muro è stato accompagnato anche da una sovrapposizione di altri lunghi frammenti marmorei (probabilmente appartenenti allo stesso pluteo).
- *Cornice*: Una modanatura verticale piatta di 3,5; il bordo orizzontale presenta una fascia piatta di 5 (non definibile a causa dello strato di cemento) seguita da una gola e toro.
- *Trattamento del piano di fondo*: non definibile.
- *Profondità del solco*: 8–10 mm.
- *Lavorazione del retro*: non rilevabile.
- *Strumenti impiegati*: conviene supporre la punta, oltre agli scalpelli.
- *Grado della pulitura*: non rilevabile.
- *Esecuzione*: spedita, pur se artificiosa per quanto resta del registro centrale; più delicato il registro laterale ben conservato.
- *Motivo tipologico*: difficile individuare lo svolgimento del registro centrale di cui si conserva solo un robusto annodamento del listello arrotondato della specchiatura che entra verso l'interno. Lo spartito laterale, quadrato, conserva un bel motivo floreale a quattro petali a cuore, ben incisi e risaltati.
- *Uso degli effetti d'ombra*: lo stato del frammento non consente questa valutazione.
- *Datazione proposta*: X–XI secolo.

Nel villaggio di Celeptaş.
- N°12 – Pilastrino di cancello (foto 22).
- *Dimensioni generali*: al. 48; lu. 16; sp. 14; *dimensioni dei registri decorati*: riquadratura 37 x 11.

- *Collocazione attuale*: in una casa privata.
- *Materiale*: marmo bianco a grana fine.
- *Segni di adattamento architettonico*: cimasa su un lato: 40 x 5 x 1,5.
- *Destinazione originaria*: il manufatto è pertinente ad una recinzione di cancello.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: pessimo. Il pilastrino è pervenuto fratturato su ambo le parti; abrasioni continue sui bordi e attacco microbiologico sulla superficie.
- *Trattamento del piano di fondo*: ben lisciato. La faccia bassa della cimasa conserva perfettamente le tracce del lavoro dello scalpello a pettine.
- *Profondità del solco*: per la riquadratura si misura 5 mm.
- *Lavorazione del retro*: regolarizzato con la punta ed il pettine; il lato contiguo è stato trattato con lo scalpello liscio.
- *Strumenti impiegati*: la punta con i due scalpelli.
- *Grado della pulitura*: buono.
- *Esecuzione*: spedita e sicura, data anche la estrema semplicità del disegno.
- *Motivo tipologico*: tipologia molto comune per questo genere di manufatti. Se ne trovano di simili anche nella città di Antiochia. La riquadratura a vista presenta il motivo del listello semplice con la risulta in alto (doveva simmetricamente chiudersi anche in basso) a semicerchio.
- *Uso degli effetti d'ombra*: rilevabile solo lungo la riquadratura.
- *Datazione proposta*: metà – fine VI secolo.

- N° 13 – Capitello per finestra (foto 23)
- *Dimensioni generali*: al. 26; abaco: 68 x 22 x 6,5; base inferiore: 55,5 x 15,5; *dimensioni dei registri decorati*: aste della croce: 18 x 16.
- *Collocazione attuale*: come il n° 12.
- *Materiale*: calcare.
- *Segni di adattamento architettonico*: foro d'incasso sulla base inferiore: al. 3 e diam. 3.
- *Destinazione originaria*: si ritiene che il manufatto, come quello che segue, sia un capitello pertinente ad una finestra di edificio ecclesiastico.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: buono, con lievi abrasioni sui bordi e sugli angoli.
- *Cornice*: su ambo le facce lunghe una incisione di 4 mm per il disegno di un listello a forma fortemente svasata (49 in alto e 22 alla base).

- *Trattamento del piano di fondo*: persistenti le tracce del lavoro della punta ovunque.
- *Profondità del solco*: relativa alla croce, si misura 4 mm.
- *Lavorazione del retro*: non rifinito.
- *Strumenti impiegati*: la punta.
- *Grado della pulitura*: non rifinito.
- *Esecuzione*: molto incerta per l'esecuzione della croce; sommaria per l'abaco.
- *Motivo tipologico*: questo capitello, abbastanza comune per la funzione richiesta, era sostenuto da un pilastro, forse a doppia colonnina, tipico per l'apparato di finestra. Una sola faccia con croce malamente incisa, a bracci leggermente espansi e con profilatura interna è quanto si conserva della decorazione. La mancata simmetria e l'esecuzione dell'opera che si è avvalsa dell'apporto della sola punta, potrebbero far anche pensare ad una fase non terminata del lavoro, se, come sembra indiziare il ritrovamento, il manufatto, come quello che segue, appartiene allo stesso edificio che ha usato il pilastrino n° 12.
- *Uso degli effetti d'ombra*: quasi irrilevante, data la non rifinitura dell'incisione che serve più ad una resa pittorica del decoro.
- *Datazione proposta*: metà – fine VI secolo.

- N° 14 – Capitello per finestra (foto 24).
- *Dimensioni generali*: al. 18,5; abaco: 60 x 16 x 4,5; base inferiore: 46 x 11,5; *dimensioni dei registri decorati*: aste della croce: 13 x 11.
- *Collocazione attuale*: come il numero precedente.
- *Materiale*: calcare.
- *Segni di adattamento architettonico*: nessuno.
- *Destinazione originaria*: come il numero precedente.
- *Stato di conservazione e rimaneggiamenti*: buono; abrasioni lungo i bordi e leggere fratture sui lati lunghi; attacco di muffe.
- *Trattamento del piano di fondo*: sbozzato con la punta e con lo scalpello a pettine.
- *Profondità del solco*: 3–4 mm.
- *Lavorazione del retro*: sbozzato grossolanamente con la sola punta.
- *Strumenti impiegati*: punta e scalpello a pettine.
- *Grado della pulitura*: le superficie decorata è stata rifinita con la sola lavorazione del pettine.
- *Esecuzione*: molto incerta e sommaria nell'esecuzione della croce; sommaria per l'abaco.

- *Motivo tipologico*: si veda quanto detto per il n° precedente. In questo caso, la profilatura della croce non raggiunge il grado prodotto nel caso precedente, e l'appiattimento del disegno risulta ancora più fortemente accentuato.
- *Uso degli effetti d'ombra*: inesistente; solo pittorico per l'incisione della croce.
- *Datazione proposta*: meta – fine VI secolo.

Friedrich Hild

## APPENDIX: DAS CHORION PIDRA

Die Inschrift auf dem Kiborion von Eleği aus der Mitte des 6. Jh. nennt das *chorion Pidra* und ermöglicht somit die Lokalisierung dieses auch in anderen Quellen genannten Ortes, dessen genaue Lage bisher unbekannt blieb. Eleği/Pidra liegt 9 Kilometer westnordwestlich von Antiocheia (Yalvaç), der Metropolis der byzantinischen Provinz Pisidia und konnte noch – als Ergänzung zu *TIB* 7, Phrygien und Pisidien[15] – aufgrund der freundlichen Mitteilung von Vincenzo Ruggieri über die Herkunft der Kiborion-Fragmente aus dem Museum von Antiocheia in die Karte zu *TIB* 8, Lykien und Pamphylien, eingetragen werden[16]. Vincenzo Ruggieri sei an dieser Stelle herzlich für seine auch sonst bezeugte Hilfsbereitschaft gedankt.

Pidra (Peidra) ist durch sein Ethnikon Peidrenos bereits im 3. Jh. n. Chr. aus den Inschriften der pagan, religiösen Genossenschaft der *Xenoi Tekmoreioi* bekannt, die westlich von Antiocheia am Nordufer des Hoyran Gölü gefunden wurden[17]. Aus diesem inschriftlichen Beleg erfahren wir nichts über den politischen Status des Ortes. Gemäß der Inschrift des Kiborions von Eleği war Pidra im 6. Jh. ein *chorion*, ein Weiler, der vermutlich zum Gebiet *(enoria)* eines noch unbekannten Dorfes *(kome)* gehörte, das wiederum im Territorium *(chora)* einer übergeordneten Stadt *(polis)*, hier Antiocheia, lag. Diese Ordnung entspricht der Gliederung der *chora* von Myra in Lykien, die wir aus der

[15] K. Belke–N. Mersich, Phrygien und Pisidien. Wien 1991.

[16] H. Hellenkemper–F. Hild, Lykien und Pamphylien. Wien 2004, *s. v.* Pidra.

[17] W. M. Ramsay, The Tekmoreian Guest-Friends: An Anti-Christian Society on the Imperial Estates at Pisidian Antioch, in: Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire, ed. W. M. Ramsay. Aberdeen 1906, 321, 18.29; L. Zgusta, Kleinasiatische Ortsnamen. Prag 1984, 479 (Πειδρα); W. Ruge, Xenoi Tekmoreioi. *RE* 5A/1 (1934) 158–169.

Vita des Hosios Nikolaos von Hagia Sion kennen[18]. Die Inschrift des Kiborions von Eleği ist einer der wenigen epigraphischen Belege für die Bedeutung von *chorion* als *Dorf, Weiler*[19]. In byzantinischer Zeit löste allmählich der Terminus *chorion* den zuvor übergeordneten Begriff *kome* ab[20].

Im 9. Jahrhundert soll die Familie Kaiser Leons V. des Armeniers (813–820) während seiner Kindheit in das Dorf Pidra (κώμην Πίδραν[21], ἐπί τινι τόπῳ Πίδρᾳ̃[22]), im Thema Anatolikon, gezogen sein, wo er auch, als er herangewachsen war, Soldat wurde[23] Die Bezeichnung *kome* kann hier wohl nicht als Statusaufwertung des früheren *chorion* gewertet werden, zumal da Genesios nur von einem *topos Pidra* spricht.

Zu unterscheiden ist das pisidische *chorion* Pidra vom *chorion* Pidros/Pidron, das in der Vita des Theodoros von Sykeon genannt ist[24]. Dieses lag in unmittelbarer Nähe von Akrēna in der Diözese von Hēliupolis (Iuliupolis) in Galatien[25].

---

[18] Vgl. dazu *TIB* 8, 111f. und Ch. Schuler, Ländliche Siedlungen und Gemeinden im hellenistischen und römischen Kleinasien (*Vestigia* 50). München 1998, 52f.

[19] Vgl. dazu eine frühchristliche Inschrift aus Chalkis (Euboia), die einen Petros aus dem *chorion* Okopsonda im Gebiet *(horoi)* von Dorylaion in Phrygien nennt: D. Feissel, *BCH* 118 (1994) 277–283 und ein Bronzetäfelchen unbekannter Provenienz mit der Erwähnung eines zum *chorion* Geleos gehörenden Marienklosters: a. O. 284–288.

[20] Vgl. zuletzt J. Koder, Anmerkungen zur Entwicklung der Siedlungsterminologie in Byzanz, besonders bei Romanos Melodos. *ZRVI* 41 (2004) 113–121.

[21] Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker. Bonn 1838, 6.

[22] Iosephi Genesii Regum Libri IV, ed. A. Lesmueller-Werner–I. Thurn (*CFHB* 14). Berlin 1978, 7.

[23] *PmbZ* 4244.

[24] Vie de Théodore de Sykéôn, I. Texte grec, II. Traduction, Commentaire et Appendice par A.-J. Festugière (*Subs. Hag.* 48). Brüssel 1970, I 67.

[25] Vgl. K. Belke, *TIB* 4, 215f.



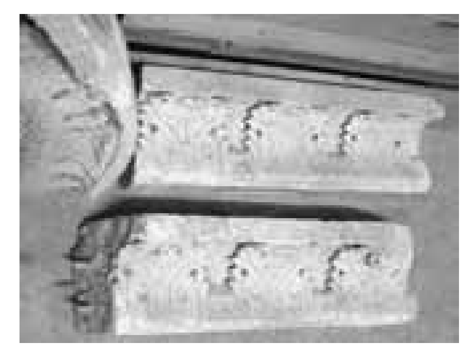
1 Eleği, n° 1. Sezione di arco contenente un'iscrizione (*a*), fratturato in due pezzi



1a Sezione di arco contenente un'iscrizione (*b*), frammento arbitrariamente attaccato ad *a*, ma facente parte di un altro arco



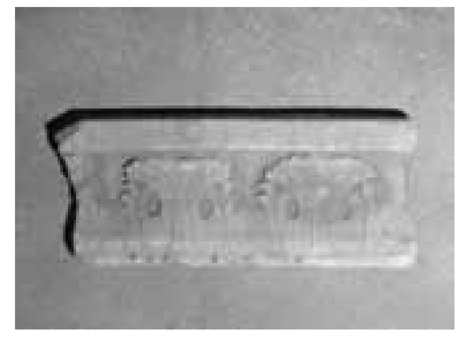
2 Sezione di arco (*c*), simile a *b*, ma appartenente ad un altro arco



3 Due frammenti di uno stesso architrave (*d*)



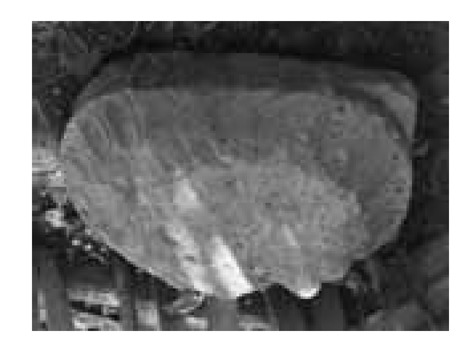
4 Due colonnine identiche, ma fratturate (*e*)

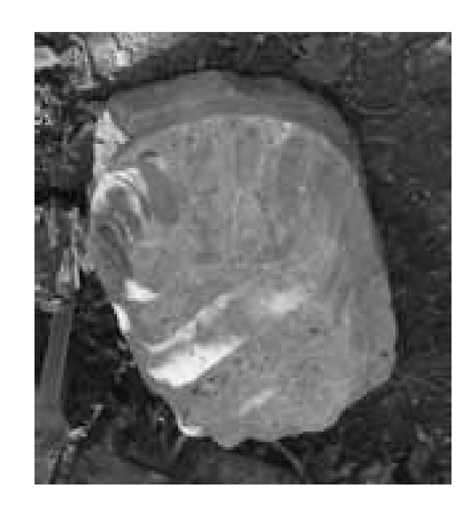


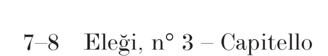
5 Un frammento di diverso architrave (*f*)



6 Eleği, n° 2 – Frammento di epistilio (?)







7–8 Eleği, n° 3 – Capitello





9–10 Hüyüklük, n° 1 – Pilastro di *templon*





11–12 Hüyüklük, n° 2 – Frammento di epistilio



13 Hüyüklük, n° 3 – Frammento di pilastrino (?)



14 Hüyüklük, n° 4 – Frammento di pluteo (?)



15 Hüyüklük, n° 5 – Frammento di pluteo (?)



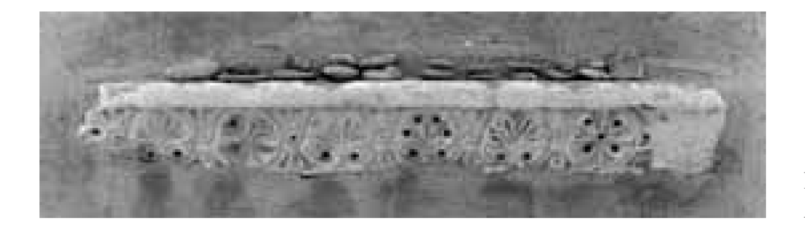
16 Hüyüklük, n° 6 – Frammento di pilastrino (?)



17 Hüyüklük, n° 7 – Pluteo



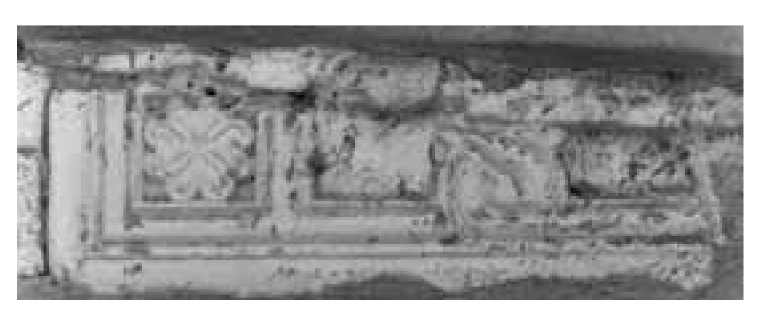
18 Hüyüklük, N° 8 – Pilastrino di finestra



19 Hüyü-klük, n° 9 – Architrave



20 Hüyü-klük, n° 10 – Pluteo



21 Hüyü-klük, n° 11 – Pluteo



22 Celeptaş, n°12 – Pilastrino di cancello



23 Celeptaş, n° 13 – Capitello per finestra



24 Celeptaş, n° 14 – Capitello per finestra

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 297–387


# BESPRECHUNGEN

*Dumbarton Oaks Papers* Number Fifty-Six, 2002. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Library and Collection 2003. VII, 324 S., zahlr. Abb. auf Taf. ISSN 0070-7546.

Im ersten der insgesamt 18 Beiträge des vorliegenden Bandes behandelt David Knipp *The Chapel of Physicians at Santa Maria Antiqua* (1–23); er stellt damit eine südliche Seitenkapelle der bedeutenden Kirche am Fuße des Palatin in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen, deren wichtige Funktion für die Erforschung mittelalterlicher Kultpraktiken seit langem bekannt ist (vgl. schon G.M. Rushforth, *The Church of S. Maria Antiqua. Papers of the British School at Rome 1, 1902, 1–123*). Das zwischen 705 und 707 angefertigte, den Anargyroi gewidmete Bildprogramm in der Kapelle sowie insgesamt vier Darstellungen des gleichfalls als Heiler verehrten heiligen Abbakyros aus der Mitte des achten Jahrhunderts, in der Kapelle wie auch im Atrium der Kirche angebracht, lassen die Vermutung zu, daß die Praktik der Traumorakel (*incubation*) ungeachtet der kritischen Einstellung von verschiedenen Kirchenvätern wie etwa Kyrill von Alexandreia zu dieser Zeit in der griechischen Gemeinde in Rom bekannt gewesen ist und vor Ort gepflegt wurde. – Der sich anschließende Artikel von John C. Lamoreaux, *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited* (25–40), ist von erheblicher Wichtigkeit: nach einer minutiösen Untersuchung sämtlicher die Lebensgeschichte des Heiligen betreffenden Quellen kommt der Autor zu dem Ergebnis, daß dessen in der Forschung allgemein akzeptierte und kaum je hinterfragte Verbindung zu dem ausgedehnten Klosterkomplex Mar Sabba unweit von Jerusalem keinen einzigen positiven Beleg hat, die Schriften des Theodoros möglicherweise sogar eher theologische und soziale Verhältnisse im nördlichen Syrien und in Mesopotamien denn im Umland von Jerusalem widerspiegeln. Auch die Verbindung des Theologen zum heiligen Ioannes Damaskenos, der sein Lehrer gewesen sein soll, kann nunmehr nicht mehr vertreten werden. – Im dritten, reich bebilderten Beitrag des Bandes untersucht John Cotsonis *The Virgin and Justinian on Seals of the Ekklesiekdikoi of Hagia Sophia* (41–55), geht somit auf die Verbindung ein zwischen der Theotokos als der Beschützerin der reuigen Straffälligen und jener seit dem sechsten Jahrhundert in der Hagia Sophia installierten Klerikergruppe, zu deren Befugnissen unter anderem das Recht auf Erteilung von Kirchenasyl für die von der Justiz Verfolgten und für Vertreter anderer Randgruppen gehörte. Die Komposition der Siegel ist als ein Ausdruck der großen Rechtsverantwortung ihrer Träger zu verstehen.

Den Hauptteil des Bandes bilden ausgewählte Beiträge des Dumbarton Oaks Symposiums *Pilgrimage in the Byzantine Empire: 7th – 15th Centuries*, das vom 5. bis zum 7. Mai 2000 stattgefunden hat. In einer kurz gehaltenen *Introduction* (59–61) spricht Alice-Mary Talbot, die international unbestritten beste Kennerin des byzantinischen Wallfahrtswesens, zunächst mehrere ausgewählte Aspekte der komplexen Thematik an, darunter beispielsweise die Bestrebungen der Byzantiner, nach dem Verlust der Heiligen

Stätten in Palästina im siebten Jahrhundert im Interesse der Gläubigen nunmehr neue Pilgerziele auf dem ihnen noch verbleibenden Territorium zu finden, aber auch das an sich erstaunliche Faktum, daß die griechische Sprache ungeachtet ihres Reichtums keinen einschlägigen Terminus für das Phänomen der „Pilgerfahrt“ kennt. – Im Anschluß an diese Einführung folgen insgesamt neun Darstellungen, die verschiedene Gesichtspunkte des ebenso interessanten wie vielseitigen Gegenstandes aufgreifen. Den Anfang macht ein einleitender Überblick von Pierre Maraval, *The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century)* (63–74). Der Autor, spätestens seit seinem 1985 in Paris erschienenen Buch *Lieux saints et pèlerinages d'Orient* ein ausgewiesener Spezialist des christlichen Pilgerwesens der frühbyzantinischen Zeit, beschreibt in Kürze die bekannten Phänomene wie die in den frühen Jahrhunderten intensiv betriebene innerchristliche Auseinandersetzung über die höhere Wertigkeit von spiritueller Verehrung in der Heimat oder von Pilgerfahrt und persönlicher Anbetung an einem „Heiligen Ort“, geht darüberhinaus auf die Bedeutung des langsam aufkommenden Märtyrer- und Reliquienkultes ein oder auf die lokal durchaus unterschiedliche Verehrung der *holy men* seit dem vierten Jahrhundert. – Annemarie Weyl Carr, *Icons and the Object of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople* (75–92), untersucht im folgenden die Bedeutung der verschiedenen in der Reichshauptstadt verwahrten Marienikonen als Gegenstand der Verehrung. Wichtig erscheint bei dieser Fragestellung neben der Berücksichtigung einer zeitlichen Komponente, der stetig anwachsenden Wichtigkeit der Ikonen in der spät- und metabyzantinischen Zeit, auch die Beachtung der Provenienz der Menschen, die sie aufsuchten: die reichhaltigsten Beschreibungen wurden von westlichen Autoren mit gänzlich anderen Sehgewohnheiten verfaßt, während die ikonengewöhnten orthodoxen Pilger ihre diesbezüglichen Eindrücke in einem deutlich geringeren Ausmaß thematisierten. – Die Arbeit von George Majeska, *Russian Pilgrims in Constantinople* (93–108), eine Zusammenfassung seiner langjährigen Forschungsarbeit zu dieser Thematik, stellt heraus, daß die russischen Pilger vor und nach dem Vierten Kreuzzug grundsätzlich die gleichen Ziele wie die westlichen Reisenden aufgesucht haben, es neben diesen konfessionsübergreifenden allgemeinchristlichen Verehrungsstätten aber auch eine Reihe von Heiligtümern gegeben hat, die *zusätzlich* nur von den Orthodoxen besichtigt wurden, sei es aufgrund der unterschiedlichen Kirchentraditionen, sei es auch nur, weil ihre Verweildauer am Bosporos in der Regel länger gewesen ist als die der Lateiner. Ohne Zweifel dürfte es ein Proskynetarion gegeben haben, das den Pilgern den genauen Besichtigungsablauf vorgeschrieben hat. – Der Artikel von Michel Kaplan, *Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7e – 12e siècles)* (109–27), untersucht das Motiv der Pilgerfahrt in der Hagiographie, greift damit eine Fragestellung auf, die etwa zeitgleich an anderer Stelle auch von Alice-Mary Talbot behandelt worden ist (Byzantine pilgrimage to the Holy Land from the Eigth to the Fifteenth Century, in: J. Patrich (Hrsg.), The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven 2001, 97–110). Besonders ergiebig sind in diesem Zusammenhang die Viten des Theodoros von Sykeon, des Kyrillos von Philea und des Lazaros vom Berg Galesion. – Clive Foss unterstreicht in seinem gelehrten Beitrag *Pilgrimage in Medieval Asia Minor* (129–51) die hohe Bedeutung der folgenden kleinasiatischen Pilgerorte: Ephesos als eines der wichtigsten Wallfahrtszentren des Reiches mit der Kirche Hagios Ioannes Theologos und dem Grab des Apostels, mit der Siebenschläfergrotte und dem Grab der Maria von Magdala; sodann das Heiligtum des Erzengels Michael in Chonai, das zwischen dem neunten und dem 13. Jahr-

hundert in Blüte stand; ferner die miteinander rivalisierenden Verehrungsstätten des heiligen Theodoros in Euchaita und in Euchania; der vor allem als Widerstandszentrum gegen den Ikonoklasmus wichtige bithynische Olymp; das unweite Nikaia als Konzilsort und Verehrungsstätte des heiligen Tryphon; schließlich Myra, das auch nach dem Raub der Reliquien des heiligen Nikolaos im Jahre 1087 eine gewisse Bedeutung beibehalten konnte, und das 1070 zerstörte Kaisareia, die Wirkungsstätte des heiligen Basileios. Die Lektüre dieser auch stilistisch glänzenden Abhandlung sollte bereits jedem Studenten nahegelegt werden, das allgemeine Bild vom byzantinischen Pilgerwesen kann hier eine entscheidende Bereicherung erfahren. – Alice-Mary Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts* (153–73), greift in ihren Ausführungen einen wichtigen, ebenso zeit- wie konfessionsübergreifenden Motivationsgrund für eine Wallfahrt auf, den Wunsch der Erkrankten nach Heilung. Gestützt maßgeblich auf die Hagiographie der mittelbyzantinischen Periode und der frühen Palaiologenzeit, offenbart sich dem Leser das wenig überraschende Ergebnis, daß die Pilger zumeist aus dem näheren Umland des „Heiligen Ortes“ stammten, überregionale Reisen aber schon aufgrund der jeweiligen individuellen Gebrechen nur selten belegt sind. Frauen sind unter den Reisenden vergleichsweise stark vertreten, gendertypische Überlegungen aber (etwa der Art, daß Männer Heilung bevorzugt bei männlichen, Frauen dagegen bei weiblichen Heiligen gesucht hätten) lassen sich aus den erhaltenen Quellen nicht belegen; dieser Ansatz dürfte doch eher den modernen Zeitgeist widerspiegeln. Im Gegenteil verstanden es die Frauen der byzantinischen Zeit immer wieder, auch mit Heiligen in solchen Anlagen in Kontakt zu treten, die ihnen eigentlich durch ein *abaton* versperrt waren, und so Heilung zu erfahren. – Die beiden nachfolgenden Arbeiten thematisieren Aspekte des byzantinischen Wallfahrtswesens an Stätten, die eher von regionaler denn von reichsweiter Bedeutung gewesen sind: Charalambos Bakirtzis widmet sich der *Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios* (175–92), Jan Olof Rosenqvist behandelt *Local Worshipers, Imperial Patrons: Pilgrimage to St. Eugenios of Trebizond* (193–212). – Im letzten hier enthaltenen Beitrag dieses Themenkreises untersucht Richard Greenfield *Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion* (213–41), bietet damit eine wichtige Ergänzung zu seiner zeitgleich publizierten Übersetzung und Kommentierung der ob ihrer Vielschichtigkeit so interessanten Vita des Heiligen (The Life of Lazaros of Mt. Galesion: an eleventh-century pillar saint. Introduction, translation, and notes by Richard P.H. Greenfield. *Byzantine Saints' Lives in Translation* 3. Washington, D.C. 2000). – Bei aller Unterschiedlichkeit der durchweg gelungenen Darstellungen läßt sich als eine generelle Erkenntnis festhalten, daß die regionalen Verehrungsstätten in aller Regel von Pilgern aus dem Umland aufgesucht worden sind, daß das überregionale Wallfahrtswesen der Byzantiner dagegen im wesentlichen auf die großen Ziele *Terra Sancta*, Konstantinopel und, mit gewissen Einschränkungen, auf Rom konzentriert war. Der vorliegende Band ist in jedem Fall für jedwede künftige Beschäftigung mit dem Phänomen der byzantinischen Wallfahrt ein unentbehrliches Arbeitsinstrument.

Im Anschluß enthält *DOP* 56 drei ausgewählte Beiträge des Dumbarton Oaks Kolloquiums *New Insights into Byzantine Monasticism: The Evidence of the Byzantine Monastic Foundation Documents*, das am 3. und 4. März 2000 anläßlich der Vollendung des schon jetzt aus der Forschungsliteratur nicht mehr wegzudenkenden fünfbändigen Kompendiums *Byzantine Monastic Foundation Documents* (Byzantine Monastic Founda-

tion Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments. Edited by J. THOMAS and Angela CONSTANTINIDES HERO with the assistance of G. CONSTABLE. I–V. Washington, D.C. 2000) abgehalten wurde. Der Artikel von Konstantinos SMYRLIS, *The Management of Monastic Estates: The Evidence of the Typika* (245–61), ist absolut grundlegend, er stellt einen Schlüssel zum Verständnis dieser wichtigen Quellengattung dar. Einzelne Aspekte der Thematik greifen demgegenüber die Beiträge von Cécile MORRISSON, *Coinage and Money in Byzantine Typika* (263–75), und von Rosemary DUBOWCHIK, *Singing with the Angels: Foundation Documents as Evidence for Musical Life in Monasteries of the Byzantine Empire* (277–96), auf.

Am Ende des reichhaltigen Bandes folgen dem üblichen Aufbau gemäß noch zwei Fieldwork Reports: Carolyn S. SNIVELY berichtet über *Archaeological Investigation at Konjuh, Republic of Macedonia, in 2000* (297–306), Marlia MUNDELL MANGO über *Excavations and Survey at Androna, Syria: The Oxford Team, 1999* (307–15).

*Andreas Külzer*

## Ioannis VASSIS, Initia Carminum Byzantinorum (*Supplementa Byzantina 8*). Berlin-New York, Walter de Gruyter 2005. LV, 932 S. ISBN 3-11-018543-1.

The book under review is a work of assiduous and brilliant scholarship, and Byzantinists all around the globe should be grateful to Vassis for having carried through such a truly laborious task. It is the list of metrical incipits we all have been waiting for, in idle frustration, for such a long time; and here it is at last: the *ICB* (the *Initia Carminum Byzantinorum*). Ever since the first editions of Byzantine poems, the first detailed catalogues of Byzantine and post-Byzantine manuscripts, and the first attempts to classify the sheer mass of Byzantine verses, scholars have been struggling to answer questions that should not have been difficult, had they only had the right tools to work with. Has a particular poem already been edited or not? Is its author known or not? Has its date been established or not? These are fairly basic questions, but where does one start when the number of Byzantine poems runs in the tens of thousands and when editions, provided they exist, are often extremely hard to find? I wish *ICB* had existed when I started to write about Byzantine poetry: not only because I could have avoided making some regrettable mistakes, but especially because the *ICB* would have provided an excellent short-cut to this particular field of Byzantine studies.

*ICB* provides the incipits of poems composed between c. 300 and c. 1500, hymns and metrical seals excluded (for the hymns, V. refers to Follieri's *Initia Hymnorum*; as for the metrical seals, V. rightly states that we desperately need an updated version of Laurent's *Bulles métriques*). *ICB* does not restrict itself to poems that have already been published, but also includes poems that are mentioned in manuscript catalogues and other sources. A schoolmasterly *caveat*: many poems have not yet been catalogued, so the list provided by V. is certainly not exhaustive. And in fact, in my own file cards I find many poems not mentioned by V. This should not be seen as criticism, however. If we had to wait for an *ICB* that would comprise all poems written in Byzantium, we would be dead and buried and there still would be no sign that the project was approaching its completion.

*ICB* mentions the incipit, the author (if known), the subject (and not the original title), the edition(s) and, occasionally, secondary literature, and the number of verses (between square brackets). *ICB* presents the incipit as it is found in the edition, unless there is a grave error: this explains why the spelling is not always consistent, cf. φρίξον, θεατά, τὴν ὁρωμένην θέαν versus φρῖξον θεωρῶν οὐρανὲ ξένην τρίβον. The name of the author and the subject of the poem are in Latin. The latinized rendering of names sometimes leads to confusion (the Latin b represents not only the Greek β (Basilius = Βασίλειος), but also the combination μπ (Bergades = Μπεργαδής), and sometimes ignores the subtleties of Byzantine spelling (Κασσία (with two sigma's) becomes Casia (with one s), Μιτυληναῖος (and not Μυτιληναῖος, as in Ancient and Modern Greek) turns into Mytilenaeus).

If a poem is incorrectly attributed to an author in Byzantine manuscripts or modern editions, or at least if the ascription is not certain, V. puts an asterisk after the name. V. is almost always right in accepting or denying traditional ascriptions, but even he errs on occasion: the *Paradeisos* is not the work of Neilos of Ancyra, but of an unknown tenth-century author; the poem ἀπὸ ῥυπαρῶν χειλέων cannot be the work of John of Damascus, because it is composed in trochaic octosyllables, a metre not found before the time of Symeon the New Theologian; and the poem on Easter, ἴτε μοι ξύμπαντες παῖδες, is the work of a schoolmaster, not an archbishop, by the name of Arsenios. Whereas some of the epigrams attributed to Palladas are probably not his (for instance, *AP* IX, 400), other epigrams should certainly be ascribed to Palladas (for instance, μῆνιν ἄειδε μαθών, which was translated into Latin in the late fourth century and, therefore, cannot be the work of Agathias). Only rarely does V. confuse two authors by the same name: in the index of authors he assigns to Theodosius Grammaticus both a panegyric on the defeat of the Arabs in 717–718 and an epigram on the fall of Syracuse in 878 (the author of the latter is in fact Theodosius Monachus).

As for the editions and the secondary bibliography, I have not detected any serious omission, which is a great accomplishment because some editions are difficult to find. Although V. does not state it in his introduction, it is obvious that he sometimes did not rely only on the edition, but also inspected the manuscripts themselves. Cramer's edition of Geometres, for instance, is misleading because the editor regularly brackets together two or even three separate poems. V. on the contrary follows the manuscript (Par. Suppl. gr. 352) in separating the poems. Scholars interested in Geometres, who do not have access to the manuscript, are advised to first check the *ICB* before drawing conclusions that may well turn out to be erroneous. I spotted one minor error: the pair ὡς τοῦ πόλου μίμημα τὸν δόμον βλέπων and οὐκ ἔργα χειρὸς ταῦτα, μή τις ἐλπίσοι does not consist of 5 and 3 verses, but each of the two epigrams forms a quatrain: namely, Cr. 329, 22–23 & 25–26 and Cr. 329, 27–28 & 24 & 29.

This is a work of great genius and great labour, and I strongly recommend it to anyone interested in Byzantine poetry. Just as it is now difficult to understand how we ever managed to get any work done without the help of *ODB* and *LBG*, so, too, life without *ICB* will soon seem something of a distant past.

*Marc D. Lauxtermann*

Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond. Edited by Catherine Holmes and Judith Waring (*The Medieval Mediterranean* 42). Leiden, Brill 2002. XIII, 268 S., 16 Taf. ISBN 90 04 12096 3.

Der vorliegende Band versammelt Artikel, deren Ziel die Erforschung der Schriftlichkeit in Byzanz und seinen Nachbarregionen ist. Im Brennpunkt der Studien steht dezidiert nicht die high brow-Literatur, sondern Gebrauchstexte im weitesten Sinn sowie Literatur, die sich eines mittleren Sprachregisters bedient.

Paul Magdalino, The Byzantine Reception of Classical Astrology (33–58), erkennt in der Beschäftigung mit Astrologie vier historische Phasen, wobei Astrologie immer auch Ausdruck einer gewissen kuturellen Rivalität zum Orient ist oder sich in ihr zumindest das kulturelle Verhältnis zwischen Byzanz und dem Orient niederschlägt. Anhand des Vergleichs zweier Texte des Symeon Seth legt M. die schwierige und zugleich unentbehrliche Stellung der Astrologie in Byzanz dar. In dem ersten, Michael VII. Dukas gewidmeten Text, der eine Einführung in die Astronomie darstellt, ist zwar von Astrologie nie ausdrücklich die Rede, doch ist sie zwischen den Zeilen an vielen Passagen überaus präsent. Der andere Text dagegen behandelt die Bewegung der Fixsterne und ist eindeutig astrologisch und an eingeweihte Kenner der Astrologie gerichtet.[1] Im Text an Michael respektiert somit Seth die offizielle Einstellung zur Astrologie, für die in der Weltordnung der orthodoxen Kirche kein Platz war. Im Fachtext tritt dagegen die praktische Handhabung deutlich zutage – Magdalino vergleicht dieses gespaltene und etwas heuchlerische Verhältnis der Gesellschaft zur Astrologie mit demjenigen (des Viktorianischen England) zu Sex, wobei in der Analogie der sozialen Stellung den Astrologen die Rolle der Prostituierten zukommt.

Spannend zu lesen ist John Lowdens Artikel, The Transmission of ‚Visual Knowledge' in Byzantium through Illuminated Manuscripts: Approaches and Conjectures (59–81). Der Autor bringt sehr klare und schlagkräftige Argumente vor, mit denen er die Gültigkeit zweier in der Kunstgeschichte fest verwurzelter Ansichten ins Wanken bringt. Zum einen zeigt L., daß die Parallele zwischen Textkritik und Bildkritk, die Kurt Weitzmann zur Grundlage seiner Forschungen über die Herkunft und Überlieferung von Bildtraditionen machte, kaum aufrecht zu erhalten ist. L. legt dar, wie grundsätzlich sich die Treue des Malers gegenüber seiner Vorlage von derjenigen des Handschriftenkopisten unterscheidet, so daß ein „piktorales Stemma" eben nur mit vielen Vorbehalten errichtet werden kann. Zum anderen stellt L. erfolgreich die Theorie infrage, nach der sich Maler an Musterbüchern orientierten. In beiden genannten Fällen verfügt der Künstler über weitaus mehr Freiheit, als üblicherweise angenommen wird. Daß zwischen verschiedenen Darstellungen ein und desselben Themas weitgehende Übereinstimmungen bestehen, ist ganz offensichtlich. L. plädiert aber dafür, das Augenmerk mehr auf die kleineren und größeren Details zu richten, in denen sie sich von einander unterscheiden.

---

[1] Der Text wurde zwar von D. Pingree, The Indian and Pseudo-Indian Passages in Greek and Latin Astronomical and Astrological Texts. *Viator* 7 (1976) 141–195, ediert, fehlt aber in den einschlägigen Werklisten (etwa ODB, Tusculum-Lexikon) des Symeon Seth.

Stefan Reif, Some Changing Trends in the Jewish Literary Expression of the Byzantine World (81–110), präsentiert einen Überblick über die Geschichte jüdischer Schriftlichkeit während der byzantinischen Jahrhunderte, in dem einerseits die große Instabilität verschiedener literarischer Gattungen markant zutage tritt und andererseits die große Bedeutung der mündlichen Tradition für viele Bereiche der jüdischen Kultur augenfällig wird.

Charlotte Roueché, The Literary Background of Kekaumenos (111–138), zeigt, daß das sogenannte Strategikon des Kekaumenos, ein literarisch unprätentiöser, nicht attizistischer Text, dennoch in ein engmaschiges Netz von Schriftlichkeit eingebunden ist. Auf der Basis einer peniblen Analyse des Textes, dessen Edition und Übersetzung sie vorbereitet, legt R. das dichte Geflecht von intertextuellen Bezügen offen. Kekaumenos nimmt direkt auf Dokumente bezug und verwendet sowohl Florilegien und militärische Traktate als auch religiöse und historiographische Texte als Quellen. Darüber hinaus entdeckt R. in Kekaumenos' Text Thematiken, die auch Zeitgenossen wie Michael Psellos und offensichtlich weitere gesellschaftliche Kreise beschäftigten. R. kommt aufgrund dieser Analyse zu einer wichtigen Schlußfolgerung: Gedanken und Ideen kursierten in einem breiteren Milieu als bisher angenommen; aktuelle Ideen wurden über die vermeintlichen, zwischen unterschiedlichen sprachlichen Registern bestehenen Grenzen hinweg diskutiert.

Zu Beginn des 12. Jh.s verfaßte Nikolaos Kataskepenos die Vita des Kyrillos Phileotes. Dieser Text erzählt nicht nur die Lebensgeschichte eines außergewöhnlichen Heiligen, sondern hebt sich in literarischer Hinsicht insofern von den üblichen Viten ab, als er eine Fülle von christlichen Zitaten zum Einsatz bringt, deren geballtes, um ein bestimmtes Thema konzentriertes Auftreten vielfach an ein Florileg erinnert. Margaret Mullett, die sich seit geraumer Zeit mit der Vita des Kyrillos Phileotes beschäftigt, untersucht im vorliegenden Band, wie und zu welchem Zweck der Verfasser die Zitate verwendet (Food for the Spirit and Light for the Road: Reading the Bible in the Life of Cyril Phileotes by Nicholas Kataskepenos, 139–164). M. führt vor, wie dieser Einsatz von Zitaten im Dienste des Hauptanliegens des Verfassers steht[2]: der Propagierung einer besonderen Form der Heiligkeit, die mit Familie vereinbar ist, auf asketische Extreme verzichtet und sich in erster Linie auf moralische Integrität und Frömmigkeit stützt[3].

---

[2] M. analysiert unter anderem mehrere Begegnungen des Heiligen mit verschiedenen hochstehenden Persönlichkeiten, darunter eine Unterredung mit Anna Dalassene, die „damals noch nicht den Thron bestiegen hatte" (Vita des Kyrillos 17, 1; M. schreibt S. 154 „who was not yet basileusasa", was etwas seltsam klingt; das Partizip βασιλεύσασα wird hier nicht prädikativisch verwendet, sondern bringt gemeinsam mit dem Hilfszeitwort ἦν die Vorzeitigkeit zum Ausdruck, bildet also eine Plusquamperfektperiphrase).

[3] Ein weiterer Vertreter dieser von Kyrillos gelebten Heiligkeit wäre jener Philotheos von Opsikion, dem Eustathios von Thessalonike eine für jemanden anderen (ἐκ προσώπου) verfaßte Lobrede gewidmet hat. Dieser Philotheos ist ebenfalls verheiratet, er ist Priester, sein Wunderwirken hält sich im Rahmen des rational Faßbaren. Lediglich als sein Leichnam umgebettet wird, tut der längst verstorbene Heilige von selbst drei Schritte. Spätestens hier zeigt sich deutlich die Ironie, mit der Eustathios dieser Art von Heiligkeit begegnete, wie sie sein Zeitgenosse Nikolaos

Judith Waring, Literacies of Lists: Reading Byzantine Monastic Inventories (165–185) unterzieht eine Entlehnliste aus der Bibliothek des Johannes-Klosters auf Patmos einer eingehenden Untersuchung, um aus ihr Informationen zur Schriftlichkeit in und um das Kloster zu gewinnen. Diese Liste umfaßt 44 Bücher, die an Metochien oder Personen, die mit dem Kloster und seinen Metochien in einer engen Verbindung standen (Eremiten, Angehörige von Mönchen), verliehen wurden. In diesem Kontext handelt es sich bei den Büchern nicht um Luxusgüter, sondern um Gebrauchsgegenstände, die ein grundlegendes Bedürfnis abdeckten (liturgische Bücher, Kommentare, Ioannes Klimakos). Während W. trotz des spärlichen Materials ein anschauliches Bild des Benutzerkreises und der Funktion des Buches in einem monastischen Milieu zu entwerfen vermag, kann ich ihr bei den weiteren Ausführungen, was die Schriftlichkeit im Lichte der Entlehnliste betrifft, nicht mehr folgen. Daß der Abt Nikodemos ein Evangeliar „gegeben" hat, heißt nicht, daß er es auch kopiert hat (S. 175). Verschiedene Schreibvarianten von Wörtern in ein und demselben Text, zumal sie nicht dem orthographisch kanonisierten attizistischen Wortschatz angehören, sind ein völlig geläufiges Phänomen in byzantinischen Texten (insbesondere in Gebrauchstexten wie Listen, Inventaren etc.) und haben natürlich kein Kommunikationshindernis dargestellt (S. 177). Die Wörter διμηναῖον und μονόμηνον sind zwar beide Ableitungen von μήν, folgen aber anderen Bildungsregeln (W. hätte anscheinend μονομηναῖον erwartet; vgl. auch Tabelle Nr. 23); ich verstehe nicht, warum die Gegenüberstellung der beiden Wörter die Vereinfachung der Diphthonge belegt (die freilich seit der Spätantike zu beobachten ist und im 12. Jh. sicherlich abgeschlossen war). Natürlich treten in Dokumenten wie einer Entlehnliste relativ häufig itazistische Rechtschreibfehler auf und natürlich spiegeln derartige Rechtschreibfehler die Tatsache wider, daß die griechische Orthographie damals bereits seit etwa einem Jahrtausend historisch war[4]. Um eine derartige Unachtsamkeit handelt es sich auch bei λητός und λυτός (Nr. 1 und 34 der Liste), wobei es sich wohl in beiden Fällen um ein Buch in Majuskelschrift handelt und nicht bei Nr. 34 um ein ungebundenes Buch, das man kaum verliehen hätte.

Simon Franklin, Byzantium and the Origins of Written Culture in Rus (187–197), relativiert in einem ersten Schritt den Einfluß, den die griechische Sprache auf das religiöse Leben in den Gebieten der Rus im 10. Jh. ausübte, und stellt die Theorie infrage, wonach die Christianisierung der Rus der entscheidende Faktor für die Entwicklung von Schriftlichkeit war. Daran anschließend bringt er überzeugende Argumente (vor allem jüngste archäologische Funde) dafür vor, daß es nicht die Christianisierung durch Byzanz, sondern Handelskontakte mit Byzanz waren, die tatsächlich die ersten Schritte zur Entwicklung weiter verbreiteter Schriftlichkeit anregten.

Paul Botley, Learning Greek in Western Europe, 1476–1516 (199–241), richtet sein Augenmerk nicht auf die ersten Drucke der griechischen Klassiker, sondern auf die „Massenproduktion" von griechischen Texten (in Auswahl) und griechischen Grammatiken, die dem Griechischunterricht dienten. Über mehrere Jahre verfolgt B. die Tätig-

---

Kataskepenos vertrat. Kann es sein, daß Eustathios direkt auf den Text des Nikolaos bezug nimmt?

[4] Auf den Seiten 181–183 gibt Waring eine Aufstellung der entlehnten Bücher, wobei sie die Orthographie der Liste beibehält. Das Trema über eine Iota ist aber ein rein paläographisches Element (wie der i-Punkt in modernen lateinischen Alphabeten) und hat nichts mit Orthographie zu tun.

keit von Druckereien in Mailand, Venedig und Paris und setzt die Produktion von derartigen Büchern mit der Lehrtätigkeit verschiedener an diesen Orten wirkender Lehrer des Griechischen in Verbindung.

Erica C. D. Hunter, The Transmission of Greek Philosophy via the ‚School of Edessa' (225–241), legt in einem Überblick über die Geschichte der sogenannten Schule von Edessa insbesondere die Verbindung der Übersetzertätigkeit dieser Schule mit den theologischen Streitigkeiten des 5. Jahrunderts dar. Die Entstehung der Schule oder zumindest deren Aufblühen steht wohl in Zusammenhang mit dem Zustrom von Flüchtlingen aus Nisibis (unter ihnen Ephraim der Syrer), das 363 an die Perser abgetreten wurde. In der Schule wurden die Texte des Theodoros von Mopsuestia, eines Proponenten der dyophysitischen Ausrichtung des Christentums, ins Syrische übersetzt, um sie so auch den nicht Griechischsprachigen zugänglich zu machen. Um den innerkirchlichen Gegnern an Argumentationskraft nicht nachzustehen, wurden in der Schule von Edessa verschiedene aristotelische Schriften über die Logik wahrscheinlich zum ersten Mal ebenfalls ins Syrische übersetzt. Die aristotelische Philosophie wurde in der Folge in der Syrischen Kirche besonders gepflegt. Ausläufer dieser jahrhundertelangen engen Beziehung zu Aristoteles sind zwei heute in Cambridge befindliche syrische Handschriften aus dem Ende des 18. bzw. Anfang des 19. Jh.s, die beide Teile von *Peri Hermeneias* und *Analytica* in syrischer Übersetzung enthalten und von H. vorgestellt werden.

Natalie Tchernetska, Greek Oriental Palimpsests in Cambridge: Problems and Prospects (243–256), untersucht verschiedene in Cambridge aufbewahrte orientalische Palimpseste und versucht insbesondere die darunterliegende griechische Schrift geographisch und chronologisch genauer zuzuordnen. Auf der Grundlage einer eingehenden Beschreibung der jeweiligen Schriftcharakteristika kann T. bisher vorherrschende Meinungen präzisieren oder relativieren. Einer der von ihr untersuchten Genizah-Texte scheint ein philosophischer oder technischer, jedenfalls nicht religiöser Kommentar zu sein. Das bisher angenommene Fehlen profaner griechischer Text in der Genizah war mit dem mangelnden Kontakt zwischen den jüdischen Gemeinden und der byzantinischen Oberschicht erklärt worden, was nunmehr fraglich erscheint. Die von Cavallo in den Siebziger Jahren erstellte Typologie der frühen Majuskelschriften bedarf angesichts des neuen Materials einer Differenzierung.

Der Band wird seinem gesteckten Ziel gerecht und bringt die Erforschung der Schriftlichkeit in verschiedenen Bereichen voran. Gleichzeitig wird offenkundig, daß der Forschungsgegenstand auch in Zukunft Interessierten ein breites Arbeitsfeld bieten wird. Das wichtigste Resultat ist jedoch, daß es sich lohnt, seit langem anerkannte Ansichten zu hinterfragen und sie anhand neuen Materials oder aus einer anderen Perspektive zu überprüfen.

*Martin Hinterberger*

## Jean Schneider, Les traités orthographiques grecs antiques et byzantins (*Corpus Christianorum — Lingua Patrum* 3). Turnhout, Brepols 1999. XVII, 913 S. ISBN 2-503-50870-7.

Since the classic book of P. Egenolff on the Byzantine orthographical treatises published at the end of the nineteenth century[1] no other monograph on the subject appeared for more than a century. Despite a few articles in scientific encyclopaedias and chapters of handbooks, which present the knowledge accumulated in the meantime,[2] the need for a new up-to-date presentation of the topic as a whole was a *desideratum*. The book by Schneider (S.) aims at filling this gap. For this purpose the author was obliged to draw largely on the manuscripts themselves as well as on many outdated editions, given that as regards the production of the necessary critical editions of orthographical works little progress was made in the last century.

This massive work is the publication of a 1994 Paris dissertation written under the supervision of J. Irigoin (available on microfiche). Its Index of manuscripts was subsequently revised in part (see p. 875 "des indications nouvelles"), though the main text was not adjusted accordingly (see for instance pp. 482–483 on cod. Athen. Bibl. Nat. 1065); nor was the literature updated. As stated by the author in his Avant-propos (p. XV), it began as a search for the indirect tradition of a fragment by Simonides of Ceos (519 fr. 79 (c) 2 Page, Poetae Melici Graeci), which had been presumed to go back to Herodian's *Orthographia*, and was extended to an investigation of the Greek orthographical treatises.[3] The original concern of the author does not appear in the title anymore, but runs through his text from the beginning.

The book is divided into three main parts. Following an Introduction on the basic concepts of orthography (pp. 1–12), Part One (pp. 13–224, chapters A–E) deals with the tripartite orthographical works in the following order: Timothy of Gaza (which has not come down to us as a tripartite work), John Charax, the anonymous of Vind. phil. gr. 240, ff. 24–35 and the περὶ ποσότητος of Cramer's Anecd. Oxon. II, pp. 283–315, 9 (i.e. K. Alper's Anonymus Crameri; see below), and the anonymous "Supplement 18" (to the *Techne* of Dionysios Thrax, namely Goettling's Ps.-Theodosios), followed by a "comparative study" of these works and Conclusions. Part Two (pp. 225–463, ch. A–I) presents works "in the margin of the tripartite orthographical works" and "normally limited" to the quantitative part: they include two major orthographies, by Theognostos and George Choiroboskos (ch. B and C respectively), plus a number of works that contain orthographical material (mainly etymologica, epimerisms and a lexicon), fol-

[1] Die orthographischen Stücke der byzantinischen Litteratur. Leipzig 1888.

[2] See especially K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). Munich $^{2}$1897, Pt. I, ch. 6C; C. Wendel, Orthographie (Griechisch), *RE* 18/2 (1942) cols. 1437–1456; H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II. Munich 1978, ch. 6b; cf. also 6c.

[3] The original title runs: Les traités orthographiques antiques et byzantins, à propos de la tradition d'un fragment de Simonide (fragment 519 des *Poetae Melici Graeci* de Page), avec un appendice sur: Les explications antiques et byzantines du «rire sardonique», à propos de la tradition d'un fragment de Simonide (fragment 568 des *Poetae Melici Graeci* de Page). Université de Paris-Sorbonne Paris-IV.

lowed by Conclusions. The bulk of this part is provided by the tenth-century codex Baroccianus 50, which apart from the περὶ ποσότητος dealt with in Part One, contains Theognostos, Choiroboskos and the three minor works studied in ch. D–F. Part Three (pp. 465–743, ch. A–N) centres around the anonymous epimerisms known as *Herodiani Partitiones*, which S. dates to the twelfth century (ch. A). He also studies a significant number of other works ultimately concerned with the "ancient ποσότης", including the *Antistoicharion* of Vat. gr. 23 and certain texts published by A. Ludwich. There is no need to enumerate all of these works here, and suffice it to say that most of them represent the three parts of the *Herodiani Partitiones*, while others are distant relations. Two "synoptic studies" (ch. J–K) and Conclusions sum up the results of the examination. Finally, the general Conclusions (pp. 745–874, ch. A–C) focus on the central problem of Herodian's *Orthographia*, including a criticism of the edition by Lentz and a survey of the indirect tradition of the treatise, while S. frames his study with a presentation of the authors of (directly) lost orthographical works who followed and preceded Herodian (in this order). The book ends with an Index of ca. 260 manuscripts (pp. 875–902) and a selective bibliography. An asterisk precedes the manuscripts S. consulted personally (p. XVI "plus de cent dix"), in which cases he is in a position to give particular details on their contents. The indications concern not only the works studied in the book, but also other orthographical works (see below on the so-called Fourth and Fifth Parts) as well as certain lexica, thus augmenting the usefulness of the Index (this is, on the other hand, hampered by the lack of any reference to the specific pages where these manuscripts are mentioned and dated).

It is a pity that no general index or at least an index of the authors, works and passages dealt with exists. This lack is only minimally served by an article S. published subsequently, noting that "ce travail peut, en partie, tenir lieu de l'index terminologique" of his book (where he complements the book in other ways too, for example, by providing a French translation of the very important complete text of Charax's preface).[4] As a result and given the volume of the book, a lot of patience is required on the part of the reader in order to make his/her way through it in search of the required material. This situation is aggravated by the fact that information on works that are not treated separately is scattered in various chapters, as the author himself points out (p. 875).

A second oddity concerns the „virtual" Fourth and Fifth Parts, which appear in brackets in the Table of Contents. They refer to Byzantine texts that the author originally intended to include in the book, but left out in the end. Yet S. enumerates the works in question (metrical treatises and various other relevant works respectively) and, luckily, as mentioned above, includes these texts in his manuscript listings at the end of the book. The reader thus gains a quick glimpse of the wealth of the available material and can only wish for its future study and critical edition. In fact, an article by S. appeared at about the same time as his book, dealing with an issue that would have been handled in the Fourth Part, namely the orthographical works of Nicetas of Heraclea (in the book still wrongly called Nicetas of Serrai).[5] Moreover, he supplemented his book with another article concerning the formation of an early and middle

---

[4] Les concepts fondamentaux et la terminologie des traités orthographiques. *Histoire, Épistémologie, Langage* 22/1 (2000) 23–34.

[5] La poésie didactique à Byzance: Nicétas d'Héraclée. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 58/4 (1999) 388–423.

Byzantine corpus of grammatical works, which includes the above-mentioned "Supplement 18".[6]

S. views himself as a historian of texts (p. XVI), not as a theoretical linguist, and his approach is the traditional one. He is particularly interested in the accumulation and presentation of the material. He describes the contents of the works, draws up relevant tables, and publishes previously unpublished excerpts. Furthermore, one of the most enduring contributions of his book is that he has searched through numerous manuscript collections, many of them *in situ*. The fruit of this investigation lies in the location and presentation of previously unknown or insufficiently known grammatical manuscripts, the identification of the orthographical works they contain, including little known texts, and the acquisition of a clear view of the extent of the manuscript tradition of the works in question. Additions to this material have already been made[7] and will surely be made in the future, especially through manuscripts that are not solely grammatical. Nevertheless, the book is a precious guide to the wealth of the surviving orthographical material from the entire Byzantine period and its manuscripts.

A subject of special interest is the location of the treatises in their chronological, geographical and social environment. S. takes care to provide such information whenever available, but he is not systematically concerned with looking at these aspects in detail. That is why, for example, when he introduces the orthographical work of Theognostos, he only refers to an oral suggestion by B. Flusin (p. 278), who returns to an earlier opinion that the emperor addressed in the dedicatory poem is Leo VI (not Leo V as has been the prevailing opinion upheld by a series of scholars including R. Reitzenstein and K. Alpers), but does not pursue the issue further. Moreover, when speaking of Choiroboskos, he gives the dates provided in 1976 by W. Bühler and Chr. Theodoridis (p. 341: between 750 and 825; again, p. 830), but he does not mention the later articles by Theodoridis, who modified his earlier view in favour of a ninth century date,[8] and C. Mango, who shifted Choiroboskos to the second half of the century.[9] This is to an extent understandable, so far as S.'s aim is to present all the treatises, not to solve all the problems of each individually. This is the work of the future.

Nonetheless, these observations do not imply that S. has not formed his own views on a number of topics. On the contrary, he voices his own opinions, which are contrasted on occasion with those of other scholars, and studies anew the relationships of the orthographical works to each other as well as their sources. Not least, his brief outline (p. XV) of the gradual shrinking of the Greek orthographical treatises from

---

[6] Une collection grammaticale de la haute époque byzantine, in: Manuscripts and Tradition of Grammatical Texts from Antiquity to the Renaissance. Proceedings of a Conference held at Erice, 16–23 October 1997 (edd. M. De Nonno, P. De Paolis, L. Holtz) I. Cassino 2000, 89–131.

[7] See my The Orthographical Kanons of Nicetas of Heraclea. *JÖB* 53 (2003) 171–185, esp. 184, and Alpers (n. 10 below), pp. 9, 35, 39.

[8] Der Hymnograph Klemens terminus post quem für Choiroboskos. *BZ* 73 (1980) 341–345.

[9] The Collapse of St. Sophia, Psellus and the Etymologicum Genuinum, in: GONIMOS. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75 (edd. J. Duffy, J. Peradotto). Buffalo, NY 1988, 167–174.

their original theoretical foundations and considerations to focusing on practical spelling is to be borne in mind. Naturally, the critical edition of those texts that are still wholly or in most part unpublished (including important works such as the one by Charax) or have been published on an insufficient manuscript basis is bound to bring about changes to S.'s remarks and conclusions (as is already the case with the second volume of the Homeric Epimerisms published by A. Dyck in 1995; cf. S.'s Part Two, ch. I); even so, scholars have a basis for discussion at their disposal.

In this sense, a response came in a recent review article by K. Alpers, who, drawing on his long experience of and expertise in the Byzantine orthographical treatises, provided a detailed account of points in S.'s book that need to be reworked, reconsidered or corrected, and at the same time arrived at important conclusions (among which that the text of "Timotheus Vaticanus" is not even by Timothy of Gaza, but represents the Anonymus Crameri, while "Timotheus Vallicellanus" does not belong to the tripartite orthographies).[10] One cannot but agree that S.'s book would have certainly profited considerably from a careful revision of the thesis, which would have minimised errors and inconsistencies and would have also rendered it user-friendly. Still, I would like to note its usefulness as a tool for future research, as it brings to the fore and under a single roof the existing gaps and problems in the treatment of the subject, and by the old and new materials it offers, widens the horizons of a relatively overlooked field.

*Theodora Antonopoulou*

Les *Vies des Saints* à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II[e] colloque international philologique „ΕΡΜΗΝΕΙΑ", Paris 6–8 juin 2002, organisé par l'E.H.E.S.S. et l'Université de Chypre sous la direction de Paolo Odorico et Panagiotis A. Agapitos (*Dossiers byzantins* 4). Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales 2004. 427 S. ISBN 2-9518366-4-3.

The study of Byzantine literature in its own right is a recent but welcome development in Byzantine studies, no doubt resulting from the need both to delve deeper into Byzantines' *Sitz im Leben* and to re-evaluate what has for long been viewed with contempt. Hopefully, this worthwhile endeavour may narrow the gap and lift the accusation of "underdevelopment" (however that might be defined) that still haunts the study of Byzantium in comparison to, say, Greece, Rome and the Western Middle Ages. In this new perception of Byzantine literature Lives of saints are in need of further analysis. A colloquium, therefore, convened to treat hagiography from a literary viewpoint is perhaps a *unicum* in Byzantine studies and an event that must be positively evaluated.

As stated in the editors' introduction, the nineteen participants (both established scholars and newcomers to the field) were invited to treat the literary aspects of lives of saints and their relationship to history. This broad subject would in principle entail

[10] Die griechischen Orthographien aus Spätantike und byzantinischer Zeit. Anmerkungen zu einer Publikation. *BZ* 97 (2004) 1–50.

the discussion of such "delicate" points as how Byzantine hagiography re-adapted or discarded historical truth, how it served contemporary literary taste (and a given audience), or how it overlapped with another genre, historiography. Perhaps aware that several studies exceeded the scope of their initial definition, the editors provide more details of what the whole discussion was about, trying to tighten this volume's loose ends (p. 11). More often than not, lack of coherence and polyphony impede the reader who wants a crystallized view and an answer to the question posed at the colloquium and the conclusions it finally reached. However, this problem is not restricted to modern congresses but stems from hagiography itself, which steadily raises questions of definition and presents a geographic and thematic variety not easy to handle. As Kaplan re-assesses in his introductory paper, its study requires the interdisciplinary efforts of historians and philologists alike. Apart from that, hagiographical texts ask for literary analysts too.

Inevitably, most contributors deal with a single or a limited cluster of *vitae*, in two cases produced outside the Byzantine orbit (Bojović and Arrignon). Interestingly, texts discussed in this volume chronologically range from the 7th to the 14th century, with the hagiography of the Middle Byzantine period, far less studied than its late antique counterpart, taking the lion's share. It is encouraging to see that the study of such *vitae* as those of the patriarch Ignatios, Nikon the so-called Metanoeite, Neilos of Rossano, Kyrillos Phileotes, the patriarch Athanasios I, or the two *vitae* on Hosios Meletios, which were previously quarried for their historical information alone, now highlights their literary qualities and the writing method of their authors; that serious arguments are developed to explain why oft-quoted *vitae*, like those of Symeon Stylites or Theodoros Sykeotes, retain their appeal even today (Déroche); or to discover that Nikephoros Gregoras was a productive hagiographer, yet with an authorial identity not different than the one that characterizes him as a historiographer (Hinterberger).

Papers included in this volume may be divided into "case studies," i.e, those that offer a sequential reading of a single or two *vitae* (by Flusin, Angelidi, Agapitos, Talbot, Paschalides, Luzzi, Théologitis, Messis, Déroche, Mullett); into papers examining the work of a single author (by Hinterberger, Toneatto, Høgel) or a region (by Bojović); and into more generic and theoretical surveys (by Kaplan, Rydén, Delierneux and Constantinou). Finally, the contribution of Jean-Pierre Arrignon is more about saints than hagiography as such. All in all, a common tendency (especially in papers by young scholars) is to include discussion, in prefaces or epilogues, of what hagiography was all about and what its means and aims were in recording reality.

Understandably, the above division does not mean that studies falling into the same "category" do not thematically overlap with the other ones or share similar considerations. Thus, Flusin's incisive remarks on a prominent example of the hagiography of the desert, the life of Mary of Egypt, touch upon the hagiographer's role in the narrative which, in conformity with his heroine, suggests that even he was a fictitious rather than a historical person. Likewise, though both Delierneux and Constantinou cover the so-called "hagiographie feminine," their angle is markedly different: the former's intention is to underscore how authors of *vitae* of female saints portray their heroines by projecting their own views and mentalities rather than recording contemporary concrete women; the latter's approach, inspired by modern literary theory, is to apply criteria of gender with regard to the categorization of saints' Lives. The same can be said for the study by Agapitos which contrasts and brings together descriptions

of death in hagiographical narrative. Yet, one might say that most papers follow the traditional paths of textual analysis which, in view of the generally poor record in literary-centred studies, still retains (and will for long retain) its value.

In that respect, a word must be said about the late Lennart Rydén's contribution treating the extent to which literature outweighs historical truth in lives of saints. Drawing examples and conclusions from a rich variety of texts, Rydén bridges the world of late antiquity and that of Middle Ages, discovering cases where entertainment was a concern parallel to edification. Not surprisingly, he presents the most convincing arguments in favour of those who believe that Byzantium's literature (hagiography or otherwise) is worth reading. Paying tribute to him, a pioneer in such literary interpretations of Byzantine hagiographical texts, the editors had the good idea to include an obituary for Lennart Rydén by his student and follower Jan-Olof Rosenqvist (p. 13–17). To be sure, it will take a long time before his readings of hagiography and his views will be treated as old-fashioned and played out!

By a way of conclusion, despite its lack of thematic coherence, this book may serve as a good background to those who aim to make Byzantine hagiography a serious subject of discussion and produce full-scale studies on lives of saints and hagiographers.

*Stephanos Efthymiadis*

Bizancio y la península ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna, editado por Inmaculada Pérez Martín y Pedro Bádenas de la Peña (*Nueva Roma* 24). Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas 2004. XIX, 542 S. ISBN 84-00-08283-4.

Si tratta della pubblicazione degli Atti della XII Giornata di Studi Bizantini promossa dal Comitato Spagnolo di Studi Bizantini a Madrid, 23–25 giugno 2003, sul tema *Byzancio y España*; il risultato è che i venti saggi raccolti rappresentano, come sottolinea dall'inizio (*Presentación*, pp. IX ss.) Pedro Badenas, un vero e proprio stato dei lavori, rassegna e messa a punto dei campi di indagine frequentati dalla storiografia bizantinistica spagnola contemporanea.

Il contributo di Mar Marcos (*Aelia Flavia Flaccila, primera emperatriz de Bizancio, 379–386 d.C. Propaganda cristiana e ideología imperial en Constantinopla*, pp. 1–36), pone subito in evidenza il ruolo centrale tenuto dalla dinastia ispanica Teodosiana nel processo di formazione della ideologia imperiale romana e cristiana nel IV secolo: alla figura di Aelia Flavia Flaccilla, nata in *Hispania*, appartenente alla *gens Aelia* da cui derivava anche Adriano, educata in *Hispania*, prima moglie di Teodosio (379–395), sposato a Costantinopoli nel 383 ca., madre dei futuri *Augusti* Arcadio e Onorio, morta nel 386, poco conosciuta dalla critica, siano connessi invece, colti grazie ad un attento vaglio delle fonti disponibili, i segni ed i simboli attraverso cui fissare il farsi di una imperatrice romana cristiana, meritando, anzi, la considerazione di «prima imperatrice di Bisanzio» (p. 5). La *oratio funebris* composta in onore dell'*Augusta* da Gregorio di Nissa, passi della *Oratio* 19 di Temistio sulla *philanthropia* di Teodosio, di Sozomeno, di Teodoreto di Cirro, l'iconografia e le legende delle emissioni monetali dalla *Augusta*, sono le fonti che l'A. usa per mettere in risalto i lemmi del lessico della ideologia poli-

tica romana e cristiana della fine del secolo IV – la *clementia* e la *eusebeia* (*pietas*) imperiali, da una parte, la difesa della fede, la carità verso i bisognosi, l'evergetismo civico dall'altra –, che finirono per essere propri della figura dell'Augusta, tanto che dopo la sua morte il *praenomen Aelia* divenne marchio di legittimità dinastica, adottato da altre donne della dinastia Teodosiana.

La ricchezza di dati offerti nei contributi di Pablo C. Díaz (*En tierra de nadie: visigodos frente a bizantinos. Reflexiones sobre la frontiera*, pp. 37–60) e di Darío Bernal Casasola (*Bizancio en España desde la perspectiva arqueológica. Bilance de una década de investigaciones*, pp. 61–99) è già di per sé sufficiente ad illustrare i progressi compiuti recentemente nello studio della *Hispania* tra i secoli V–VII, sulla scorta della storiografia contemporanea europea. Il Díaz contribuisce a studiare l'identità della *Hispania* bizantina attraverso la rilettura della frontiera con il territorio del *Regnum* visigoto. Il preteso *limes* bizantino-goto non appare come un fenomeno lineare chiaramente delineabile, come sosteneva e sostiene tanta storiografia, forzando la lettura delle fonti, bensì un fenomeno fluido e spesso di difficile lettura, che permette però di stabilire aree di influenza, soprattutto attorno alla gestione dei porti da parte dei romei, protette da un sistema difensivo fatto di *castra* e fortificazioni che ora sono riscontrabili attraverso gli scavi archeologici; solo dopo le conquiste di Leovigildo è possibile parlare di vera e propria frontiera tra il *Regnum Gothorum* e le zone occupate dai Romani, quasi sempre costiere, per il mantenimento del controllo dei porti.

Nell'ambito del tema di *renovatio imperii* si muove la ricerca di Javier Arce (*Ceremonial visigodo/ceremonial "bizantino": un tópico historiográfico*, pp. 101–115) tendente ad individuare la reale entità del cosiddetto "bizantinismo" goto, ovvero il contributo offerto dal modello Bisanzio alla ideologia politica, in generale, ed al cerimoniale di corte, in particolare, visigoto, soprattutto a partire dal regno di Leovigildo (569–586), secondo Isidoro il «primus inter suos» a portare le vesti regali, a sedere sul trono. Proprio attorno al passo in questione, l'Arce polemizza con quanti vi hanno letto con eccessiva frettolosa sicurezza una prova della "bizantinizzazione" del cerimoniale di corte visigoto, a sua volta prova della volontà di inserire il *Regnum Gothorum* nell'alveo della famiglia di popoli della *Basileia* dei Romani, assimilandone i simboli ed i gesti del potere; in realtà, da un confronto tra quel poco che conosciamo del cerimoniale di corte visigoto tra i secoli V–VII e ciò che sappiamo del cerimoniale di corte costantinopolitano, risulta assai arduo definire il primo una diretta e cosciente *imitatio* del secondo. Il problema di individuare e definire i prestiti germanici alla tradizione romana (la elevazione sullo scudo), esemplificato soprattutto nella cerimonia di incoronazione e nel tipo di corona usato, la assenza di citazioni a riguardo della unzione reale e della *proskynesis* nel cerimoniale visigoto, provano la impossibilità di definire una svolta "bizantina" del cerimoniale voluta da Leovigildo e Recaredo; piuttosto, gli elementi del cerimoniale presenti e quelli assenti sembrano entrambi far parte di un processo di "romanizzazione", intrapreso dai re visigoti sin dal secolo V, ma di cui Isidoro non tiene conto, e della conseguente perdita di gran parte della tradizione germanica.

Margarita Vallejo Girvés (*El exilio bizantino: Hispania y el Mediterráneo occidental. Siglos V–VII*, pp. 117–154), già autrice di saggi sugli esili e su Costantinopoli come "residenza forzata", studia le relazioni tra l'impero romano orientale e la *Hispania* attraverso una indagine sui casi di sudditi imperiali trasferiti in *Hispania* e quelli che, provenienti dalle regioni orientali come occidentali, decisero spontaneamente di risiedervi. Per quanto riguarda il primo caso, il territorio della *Hispania* imperiale, o più in gene-

rale del Mediterraneo occidentale, non sembra essere particolarmente sfruttato come terra di confino, considerando i quattro soli casi di personaggi condannati e confinati in aree periferiche della *Hispania* imperiale databili dalla metà del sec. VI alla prima del VII. Per quanto riguarda invece i volontari rifugiati (pp. 127 ss.), in tre epoche distinte (da tutto il sec. V ai primi trenta anni del VI, sino al principio del VII e tutto il sec. VII), si registrano esclusivamente casi di personaggi ecclesiastici, oppositori religiosi o altro; interessante, per via delle analogie con il caso dell'Italia meridionale, è il caso della "diaspora" dei monaci dell'Africa settentrionale (o che lì si erano rifugiati) in fuga davanti alla invasione araba nell'ultima decade del sec. VII, ad alimentare il ceto grecofono nel Mediterraneo occidentale (pp. 152–154).

Allo stesso ambito monastico-liturgico rientrano le indagini di Sofía Torallas Tovar (*El hábito monástico oriental y su adaptación en Hispania*, pp. 155–163), che indaga sull'influenza del monachesimo orientale su quello occidentale, in modo particolare attraverso l'abito e la simbologia che lo riguarda, e di Francisco María Fernández Jiménez (*Influencias y contactos entre la liturgia ispana y las liturgias orientales bizantina, alejandrina y antioquena*, pp. 165–176), che indaga sulla influenza orientale attraverso l'analisi della liturgia mozáraba, cioè dei cristiani che conservarono sotto la dominazione araba costumi e riti, e quindi la liturgia, visigota, codificata nella fase finale del sec. VII. L'A. passa in rassegna influenze, dirette o indirette, e punti di contatto tra le due liturgie nelle varie fasi della liturgia, soprattutto durante il rito della comunione (in particolar modo la struttura della *anafora* eucaristica, la ripetizione dell'*Amen* della liturgia alessandrina, l'uso del *Credo*, *Trisagio* ed il *Sancta sanctis*, una certa solennità tipica del rito bizantino), per concludere che, non ostante tutto ciò, la liturgia ispanica si presenta come occidentale.

I rapporti tra l'impero Bizantino ed i nuovi occupanti arabi della Penisola Iberica (al-Ándalus, 711) sono indagati approfonditamente da Juan Signes Codoñer (*Bizancio y al-Ándalus en los siglos IX e X*, pp. 177–245). La minacce insite nella perdita della Penisola Iberica nel quadro degli interessi romano-orientali legati al controllo delle vie marittime e dei porti del Mediterraneo si concretizzarono ben presto: nel Mediterraneo occidentale, ovvero delle isole (Corsica, Sardegna e Baleari) e delle coste tirreniche italiane, sino a Napoli, Amalfi e Gaeta, attraverso gli attacchi portati dai pirati andalusi, cioè arabi o berberi che partivano dalle basi portuali iberiche (i *Mauri*, *Mauri quoque de Hispania* delle fonti occidentali), che si conclusero solo in seguito ad una alleanza strategica tra romei e carolingi conclusa nel 812, nel Mediterraneo orientale, dalla Sicilia a Creta, da quelli portati dai pirati andalusi che partivano dal porto di Alessandria, occupato tra l'814 e l'826 ca. Ma già entro la metà del secolo IX, l'impero e al-Ándalus avevano stabilito relazioni diplomatiche, come dimostrano passaggi dei testi delle ambasceria, da quella degli anni 839–840 (pp. 199–208) tra l'emiro di Cordoba Abderraman II (822–852) e il *basileus* Teofilo (829–842), in cui è rimasto solo la risposta del primo al secondo, in cui si nega in maniera ambigua qualsiasi relazione diretta con i pirati andalusi che partivano da Creta, anche se le loro scorrerie rientravano nella strategia dell'emirato, oppresso dai carolingi nel Mediterraneo occidentale, a quelle tra i *basileis* ed i califfi ommayadi del sec. X (pp. 212 ss.).

All'ambito più strettamente letterario-culturale dei secc. VIII–XI, appartengono i contributi di Luis A. García Moreno (*Elementos de tradición bizantina en dos Vidas de Mahoma mozárabes*, pp. 247–271), testo cristiano violentemente polemico, dietro influenza siriaca, databile nella metà del secolo VIII, che rivede la vita del Profeta, di Pedro

Bádenas de la Peña (*El Poema de Diyenís Acrita y la épica castellana*, pp. 273–299), il quale approfondisce il parallelismo (il realismo del contesto storico-ideologico della frontiera, l'eroe popolare e l'uso delle armi, il livello linguistico, la familiarità con il mondo musulmano) tra il *Dighenis Akritas* bizantino ed il *Cantare del Cid* castigliano, rilevandone la comune influenza sul genere epico-popolare posteriore, orale o scritto, e di Peter Schreiner (*Juan Escilitzes y España. Un códice desconocido en Sofía*, pp. 295–301), che segnala agli studiosi un codice della *Synopsis Historiarum* di Giovanni Skylitzes (sec. XI), conosciuta soprattutto attraverso il codice miniato *Matrit. Vitr*. 26-2, proveniente dalla Biblioteca della Metropoli di Ochrida, già visionato nel 1899 da Fjodor Uspenskij, oggi conservato presso il Museo Storico di Sofia (*Achridensis* 79, ff. 227, mutilo), non datato, ma databile, per l'A., stando alle caratteristiche paleografiche, nel primi del sec. XII.

Ernest Marcos Hierro (*Bilancio en el immaginario político de la Corona de Aragón*, pp. 303–321) indaga sul ruolo che l'impero romano-orientale ricopriva nell'immaginario ideologico-politico del mondo aragonese – ovvero i territori della confederazione catalano-aragonese, incluse le isole di Sicilia e Maiorca –, dal 1162, data della ascesa al trono di Aragona di Alfonso il Casto, sino al 1453: opere storiografiche (biografie dei re, le memorie di Ramon Muntaner), i documenti delle cancellerie, ci consegnano un quadro di intrecci famigliari, messi in gran rilievo – anzi, spesso inventati –, nelle biografie reali, di convergenza di interessi strategici e commerciali, sui quali segue il contributo di Daniel Duran i Duelt (*El comercio entre España y Bizancio en los siglos XIII–XV*, pp. 323–347), dai quali scaturisce una immagine dell'impero bizantino del tutto positiva. Sul piano dell'immaginario ideologico-letterario, significative appaiono le testimonianze della permanenza di Eleonora di Aragona, regina di Cipro e Gerusalemme (ca. 1333–1416), presso la località tarragonense di Valls, dove si recò una volta espulsa dall'isola e dove visse nel palazzo fortificato dell'arcivescovo di Tarragona grazie ad una pensione annua di 2000 fiorini d'oro concessale dal re Pietro III il Cerimonioso un periodo, connotato da vicende avventurose, che va dal 1382 al 1394, sulle quali si sofferma Eusebi Ayensa Prat (*El recuerdo de Leonor de Aragón, reina de Chiare, en la literatura y el folclore de Valls*, pp. 363–380); la presenza della regina in città, il momento simbolico del dono delle reliquie della testa di santa Ursula e della spina della corona del martirio di Cristo, rimane impressa nei documenti degli Archivi della Corona di Aragona e dell'Archivio Comarcal e Histórico de Valls, e nella memoria popolare, tramandata dalla tradizione orale e folklorica, raccolta nella letteratura catalana della prima metà del sec. XIX.

José Simón Palmer (*Las vidas de dos monjes del Atos como fuentes sobre las campañas catalanas en el Monte Santo, 1307–1309*, pp. 349–361) sfrutta due *bioi* di monaci atoniti, il *bios* dell'arcivescovo Danilo II ed il *bios* di Saba il Giovane, come fonti per la storia delle campagne della Compagnia Catalana nell'Atos e nella penisola Calcidica in particolare, in Grecia in generale, tra gli anni 1307–1309.

Antonio Bravo García (*Bizancio en los viajeros medievales españoles. Notas para un nuevo commentario a sus relatos*, pp. 381–436) rilegge la "letteratura di viaggio" spagnola medievale (Benjamin di Tudela, sec. XII, Gonzáles Clavijo e Pero Tafur, prima metà del sec. XV), mettendola a confronto e facendola dialogare con la storiografia moderna e contemporanea, per trarne nuove e più circostanziate informazioni circa alcuni temi particolari, riguardanti la topografia costantinopolitana, ed esattamente la ubicazione del quartiere ebraico di Pera (pp. 389–405), e la storia dell'arte romano-orientale: ecco

allora il commento di Gonzáles Clavijo della inscrizione della base dell'obelisco di Tutmosis III (pp. 406–414), e la elencazione e la descrizione riportate da Pero Tafur delle opere d'arte trafugate dai Latini a Costantinopoli nel 1204 in occasione della Quarta Crociata (pp. 814–429), in particolar modo la quadriga che abbelliva i *carceres* del Grande Ippodromo, poi situata sulla tribuna della basilica di San Marco, ed i cosiddetti *pilastri acritani*.

La letteratura di viaggio bene introduce il clima da *Byzance après Byzance*, per usare l'ormai canonica espressione coniata dallo Jorga, che fa da sfondo al quadro dei rapporti intercorsi tra i protagonisti della diaspora bizantina in fuga dalle terre della *Romània* conquistate dal Turco e la Spagna, offerto da Chryssa Maltezou (*Bisanzio dopo Bisanzio e gli spagnoli*, pp. 437–447). Il panorama è quello conosciuto e studiato in Italia; anzi, spesso i personaggi, talvolta semplici nomi, talaltra aristocratici in difficoltà economiche, spesso eruditi, passano dalla penisola italiana a quella iberica, in un intreccio di interessi, che fa perno attorno alla curia pontificia ed alla corte di Napoli, soprattutto, assai stimolante anche per il lettore italiano. Troviamo Giovanni Aralli, probabilmente appartenente alla nota famiglia Raoul/Rali, Giorgio Diplovatatzi, «olim nobilis Constantinopolitani», che passerà al servizio dei *reyes católicos* Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia per morire durante l'assedio di Granada, sino agli appelli per una crociata rivolti nel sec. XVI a Carlo V ed a Filippo II, re di Spagna ma soprattutto monarchi universali, al centro di profezie e vaticini, *Oracula*, di riconquista della Romània più volte tradotti e "illustrati" da disegni di volta in volta riadattati alle necessità, come quelli degli *Oracula Leonis*, i cui magnifici codici miniati ritroviamo da Venezia a Madrid, da Vlassios Gavrilopoulos, da Iacobo Diassobrino, da Giorgio Mizoteros. In questo quadro ed in questo clima vanno inserite le vicende di Andrea Paleologo, figlio del despota di Morea Tommaso e quindi nipote dell'ultimo imperatore dei Romani Costantino XI Paleologo, il quale, rimasto nel 1465, orfano a Roma, "ospite" dei papi, unico erede del trono di Costantinopoli, arrivò, prima, a concedere (1483, aprile 13) a favore di Pedro Manrique, conte di Osorno, duca di Galisteo e *comendador mayor de Castilla*, personaggio di spicco presso la corte di Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona essendosi distinto nella lotta contro gli arabi di Granada, oltre che il permesso di creare conti palatini, armare cavalieri e legittimare figli illegittimi, il privilegio di "caricare" l'aquila bicipite imperiale sul proprio blasone, quindi, nel proprio testamento (1502, aprile 7), a cedere agli stessi *reyes católicos* tutti i diritti di successione sulla Morea e sulla *Romània*.

Quanto realmente Carlo V, cui, negli anni 1550–1551, un Acciaiuoli dedicherà un carme profetizzante la restituzione da parte del Turco dei territori cristiani assoggettati, si sentì di dover raccogliere le istanze di sovrano cristiano, il cui impero mediterraneo era seriamente minacciato dalla presenza turca, su cui ricadevano in gran parte le aspettative dei greci di una guerra santa volta alla riconquista della *Romània*? La ampia indagine dettagliata condotta da José M. Floristán (*El emperador y la herencia política bizantina, 1519–1558: ¿Καρόλος ὁ βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων?*, pp. 449–495), introdotta da una ampia parte introduttiva sulla ideologia della monarchia universale del re di Spagna e imperatore (pp. 450–458), rivela, viste le posizioni degli opposti schieramenti, le scelte della politica bellica di Carlo V e la sua strategia mediterranea, quanto, in concreto, in questo quadro la riconquista della Grecia, di Costantinopoli o della Terra Santa rimasero esclusi, per restare nel piano delle idee. Carlo V intendeva per cristianità la cristianità occidentale, limitandosi a condurre nel Mediterraneo

una guerra, o meglio, una guerriglia, con la Sublime Porta di carattere essenzialmente difensivo, guardando agli interessi immediati della sua corona, come dimostra la politica ben più decisa nell'Africa settentrionale, eredità della corona Castiglia: la eredità degli imperatori dei Romani, rivolta ad Oriente tanto quanto ad Occidente, fu lasciata far parte del patrimonio ideologico-politico e strategico dei sultani Ottomani.

Gli ultimi due contributi riguardano il crescente interesse degli eruditi spagnoli per la civiltà bizantina, alla base di un percorso che si conclude con l'inserimento di discipline di carattere bizantinistico, storico, storico-artistico e letterario, nei nuovi piani di studio universitari. Miguel Cortés Arrese (*Tras los pasos del arte bizantino en España*, pp. 497–513), ripercorre le tappe della evoluzione dell'interesse degli storici dell'arte per l'arte bizantina, dalla tarda antichità alla fase *Byzance après Byzance*, rappresentata dall'opera di Demetrios Theotokopoulos (El Greco) – come recita il titolo di una recente mostra organizzata dal Museo Nazionale di Madrid (2003) –, ma anche della letteratura, dalle pagine dedicate alla Costantinopoli ottomana di Diego Galán (fine del sec. XVI), a quelle dedicate al mondo mediterraneo orientale del Cervantes, sino a *La gran sultana* (1615), e del Lope de Vega (prima metà del sec. XVII), a quelle dei viaggiatori in Oriente dei secc. XVIII–XIX, ai cui occhi attenti non sfuggivano i tesori dell'arte bizantina. Patricia Varona Codeso (*Byzancio y la cultura española, 1870–1936*, pp. 515–542), passa in rassegna le riflessioni circa l'importanza dello studio della letteratura bizantina di esponenti della cultura spagnola dell'Ottocento e del Novecento, da Francisco de Paula Canalejas (1834–1883) e Marcelino Menéndez Pelayo (1856–1912), a Leopoldo Alas "Clarín" (1852–1901), sino a Ramón Menéndez Pidal (1869–1968), Miguel de Unamuno (1864–1937) e Ramón J. Sender (1901–1982).

*Giorgio Vespignani*

## Travel in the Byzantine World. Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April 2000, edited by Ruth Macrides (*Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications* 10). Aldershot, Ashgate/Variorum 2002. XII, 302 S. ISBN 0-7546-0788-7.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die Publikation der Vorträge des traditionellen britischen Frühlingskongresses für Byzantinistik, der im April des Jahres 2000 stattgefunden hat.

Die Gliederung des Bandes orientiert sich hierbei an der thematischen Struktur des Kongresses. In der Einleitung von M. McCormick (S. 3–29) werden zunächst Überlegungen zu den Termini des Reisens angestellt. Unterschieden werden die Begriffe „transport", „travel" und „communications", die anhand von Beispielen näher erörtert werden. Wichtige Quellen stellen in diesem Zusammenhang Dokumente administrativer Natur (z. B. das Patriarchatsregister von Konstantinopel), die Epistolographie, Münzen und Siegel, Keramikfunde und sogar DNA-Analysen dar.

Auf die Einleitung folgen Beiträge der ersten Sektion zu den technischen Voraussetzungen des Reisens. J. H. Pryor (S. 33–58) listet auf der Basis umfangreicher Quellen und entsprechender Rekonstruktionszeichnungen die im Byzantinischen Reich verwendeten Schiffstypen auf. Den für die Schiffahrt damals unentbehrlichen Portula-

nen ist der Beitrag von P. Gautier Dalché gewidmet (S. 59–71). Das Straßensystem in Makedonien und Thrakien in der mittel- und der spätbyzantinischen Zeit – im besonderen die *Via Egnatia* und die *Via militaris* – untersucht K. Belke unter Heranziehung eines großen Spektrums unterschiedlicher schriftlicher Quellen (S. 73–90). Besonders interessant ist der kurze, aber sehr informative, Beitrag von A. McCabe (S. 91–97) über den veterinärmedizinischen Text *Hippiatrika*, der in der Spätantike zusammengestellt wurde und wichtige Angaben zu den Pferden in der römischen Armee enthält. Den Abschluß der ersten Sektion bildet eine Darstellung über die Ausbreitung der Pest des 6. Jahrhunderts, die D. Ch. Stathakopoulos seiner im Jahre 2002 publizierten Dissertation entnommen hat (S. 99–106).

Die zweite Sektion bietet Einblicke in den Zweck des Reisens. In dem ersten Beitrag stellt J. Koder Überlegungen zu der Versorgung Konstantinopels an (S. 109–124). Da der Bedarf an Lebensmitteln für die byzantinische Hauptstadt nicht ausschließlich aus dem Hinterland gedeckt werden konnte, bedurfte es einer ausgeklügelten Logistik, um die benötigten Nahrungsmittellieferungen bereitzustellen. Der Verfasser erörtert in diesem Zusammenhang wichtige Fragen, welche zum Beispiel die Einwohnerzahl Konstantinopels, die Essensgewohnheiten der Einwohner, die daraus resultierenden Quantitäten an Lebensmitteln, die regelmäßig benötigt wurden, und schließlich die Kapazität der verwendeten Frachtschiffe betreffen. Der letztgenannte Aspekt wird im Rahmen der Unterwasserarchäologie von N. Günsenin (S. 125–135) und von F. van Doorninck, jr. (S. 137–148) aufgegriffen. Den Abschluß dieser Sektion bilden die Ausführungen von A. Külzer (S. 149–161), der das weithin vernachlässigte Phänomen der griechischen bzw. byzantinischen Pilgerfahrten in das Heilige Land behandelt. Quellen von zentraler Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die *proskynetaria*, die interessante Informationen zu dem täglichen Leben, dem Zustand der Straßen, den heiligen Stätten und der Beziehung der Konfessionen untereinander in dem Heiligen Land enthalten.

Die dritte Sektion bietet auf den Seiten 165 bis 232 Beiträge zu den Griechischkenntnissen westlicher Reisender des 10. bis 12. Jahrhunderts (K. Ciggaar), zu arabischen Beschreibungen Konstantinopels des 10. bis 14. Jahrhunderts (A. Berger) und zu der Rezeption der byzantinischen Hauptstadt in westlichen Reiseberichten des 11. bis 15. Jahrhunderts (R. Macrides, M. Angold).

Schließlich rundet die vierte Sektion den vorliegenden Band auf den Seiten 235 bis 284 mit Beiträgen zu dem christlichen Verständnis der Topographie des östlichen Mittelmeerraumes (L. Brubaker) und zu den literarischen Motiven in byzantinischen Beschreibungen von Seereisen (M. E. Mullett) ab.

Dieser Kongreßband bietet somit ein breites und vielfältiges Spektrum an Überlegungen und Erörterungen zum Thema „Reisen in Byzanz“, das anhand zahlreicher Angaben zur Sekundärliteratur jeden interessierten Leser zu weiterführender Lektüre zu ermuntern vermag.

*Mihailo Popović*

Sofia Kotzabassi [Kotzampase], Βυζαντινά χειρόγραφα από τα μοναστήρια της Μικράς Ασίας. Athen, Ekd. Ephesos 2004. XIX, 212 S., 44 Taf. 4°. ISBN 960-8326-18-4.

Das Ziel der von Sofia Kotzabassi, einer auf dem Gebiet der Arbeit mit Handschriften höchst qualifizierten Byzantinistin, durchgeführten Untersuchungen war es, die Klöster Kleinasiens und ihre Geschichte mit Hilfe ihrer Manuskripte zu beleuchten (S. 7). Dementsprechend wurde auch der vorliegende Katalog organisiert: Die erhalten gebliebenen Codices werden hier nach den Klöstern, aus denen sie stammen, präsentiert.

Das auf der Grundlage einer systematischen Durchforstung sämtlicher Kataloge griechischer Handschriften wie auch der bereits zu diesem Thema vorhandenen Vorarbeiten (Volk, Janin, Gamillscheg) verfasste und durch eine möglichst genaue Überprüfung der in diesen Codices enthaltenen Herkunftsangaben abgesicherte Verzeichnis enthält diejenigen Manuskripte aus byzantinischer Zeit, die auf Grund eines erhaltenen Vermerks, z. B. eines Besitz- oder eines Widmungsvermerks, einstmals einem kleinasiatischen Kloster gehört zu haben scheinen (eine Ausnahme bilden die Hss. von Egerdir), unabhängig davon, ob sie dort geschrieben wurden oder nicht. Diese wichtige Klarstellung der Verf. erweist sich als notwendig, da es immer noch zu fehlerhaften Schlußfolgerungen hinsichtlich des Entstehungsortes einer Handschrift auf Grund der in ihr enthaltenen Vermerke kommt (vgl. E. Gamillscheg, *JÖB* 47 [1997] 239–243). Ein klares Beispiel dafür, daß spätere Einträge keinen zwingenden Hinweis auf die Entstehung der Handschrift geben, bietet uns der berühmte, nach dem vorliegenden Katalog aus dem 10. Jh. stammende Demosthenes-Codex Parisinus gr. 2934 (S. 107–109), der auf f. 534 einen Besitzvermerk des Klosters Sosandra trägt (S. 108–109); da aber dieses Kloster erst im 13. Jh. von Johannes III. Dukas Batatzes (1222–1254) gegründet wurde (S. 105), kann der Codex hier nicht geschrieben worden sein; zur Zeit der Gründung des Klosters hatte er bereits eine etwa dreihundert Jahre lange und noch heute viele Fragen aufwerfende „Lebensgeschichte“ hinter sich; für die Rekonstruktion dieser interessanten Geschichte eines so maßgeblichen Textzeugen bleibt der hier präsentierte und in einen historischen Rahmen gesetzte Besitzvermerk ein sicherer Anhaltspunkt.

Die Klöster sind im Katalog nach der geographischen Region, zu der sie gehören, geordnet, wobei die Verf. dem Vorbild von R. Janin (La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin, II: Les églises et les monastères des grands centres byzantins) folgt; den Beginn machen die am nächsten zu Konstantinopel liegenden Klöster. Jedes Kapitel fängt mit einer dem aktuellen Forschungsstand entsprechenden Geschichte des betreffenden Klosters (mit Bibliographie) an; es folgen detaillierte Beschreibungen einzelner Codices (in alphabetischer Reihenfolge nach dem lateinischen Namen der Stadt, wo sie heute aufbewahrt werden), angefertigt nach dem Muster der Kataloge der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (H. Hunger) und des Aristoteles Graecus; die Angaben basieren – wo es möglich war – auf Untersuchungen in Autopsie (A), in den restlichen Fällen war die Verf. entweder auf Mikrofilme (M) oder lediglich auf die betreffenden Publikationen (B) angewiesen.

In dem jede Beschreibung abschließenden Teil „Bibliographie“ werden andere Handschriftenkataloge angegeben, die eine Darstellung des präsentierten Codex bieten; auch den bzw. die Schreiber registrierende Verzeichnisse der griechischen Kopisten, andere Untersuchungen zu den Besitzvermerken, zusammenfassende Bibliographien zu

der Handschrift (soweit vorhanden) wie auch andere Werke, in denen die kleinasiatische Herkunft des Manuskriptes besprochen wird, werden hier erwähnt.

Bei der Betrachtung der inhaltlichen Schwerpunkte der erhaltenen Texte findet man unter den 65 präsentierten Manuskripten (Fragmente von weiteren 25 Hss. unter acht Sammelsignaturen enthält der Anhang über Egerdir) Werke der Kirchenväter, Bibeltexte bzw. Kommentare zur Heiligen Schrift, hagiographische und liturgische Texte sowie Klosterbücher (z. B. ein Diplomatarium). Abgesehen von einigen kleinen Exzerpten ist der oben erwähnte Parisinus gr. 2934 des Demosthenes der einzige Codex eines griechischen Klassikers.

Eine kleine Ergänzung wäre aus den neuesten Wiener Untersuchungen anzubringen. Aus dem Bolax-Kloster in Smyrna (S. 111–112) ist nur ein Manuskript bekannt: der heute an der Österreichischen Nationalbibliothek aufbewahrte Codex Hist. gr. 73 aus dem 10. Jh. Der Besitzvermerk auf ff. 1r und 194v weist eine Schrift des 13. Jh. auf. Nach den Eintragungen auf ff. 1r und 195v hat der kaiserliche Gesandte Augerius von Busbeck (1522–1592) die Handschrift in Konstantinopel erworben. Im Rahmen des gerade abgeschlossenen EU-Projektes *Rinascimento virtuale* für Erschließung der griechischen Palimpseste wurden bei einer Neuuntersuchung der im 13. Jh. – vielleicht im Kloster selbst – eingebundenen Palimpsestblätter (ff. 185–195) in der ersten der zwei Palimpsesteinheiten neben den bereits von Hunger identifizierten *Acta Cypriani et Justinae* (S. 112) auch Teile aus dem *Martyrium S. Eustathii magni martyris et sociorum eius* und aus dem *Martyrium S. Euphemiae* (aus einer Handschrift des 11. Jh.) nachgewiesen.

Ein Register (1. Incipit; 2. Namen, Autoren, Orte) und 44 Abbildungen von Handschriften beschließen dieses wertvolle, einen wichtigen Beitrag zur Buchkultur und dadurch zur Geschichte der Klöster Kleinasiens (und der ganzen Region) leistende Buch, in dem nicht zuletzt viel Signifikantes zur Rekonstruktion der Überlieferungswege der präsentierten Texte zu finden ist.

*Jana Grusková*

## Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034). Herausgegeben von Günther Christian Hansen (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, N. F. 9). Berlin – New York, de Gruyter 2002. LVIII, 201 S. ISBN 3-11-017437-5.

Mit der vorliegenden Edition der Anonymen Kirchengeschichte (AKG) ist der Autorname Gelasios von Kyzikos endgültig aus Handbüchern und Nachschlagewerken zu streichen. Das Phantom geisterte seit der *editio princeps* durch Robert Balfour (Paris 1599) durch Kirchengeschichte und Byzantinistik und geht auf die irrtümliche Zuweisung des Textes an Gelasios von Kaisareia durch Photios sowie auf die Erwähnung des anonymen Autors, er stamme aus Kyzikos, zurück. Tatsächlich wird der Name des Autors weder in den Handschriften noch in der sekundären Überlieferung irgendwo genannt.

Günther Christian Hansen schließt hiermit ein vor langer Zeit begonnenes Projekt erfolgreich ab. 1918 war der Text (noch unter dem Autornamen Gelasios von Kyzikos) als Band 28 der *Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* von

G. Loeschke und M. Heinemann ediert worden. Bereits 1945 wurde eine Neubearbeitung dieser Ausgabe von der Berliner Akademie der Wissenschaften in Angriff genommen und 1970 schließlich H. mit dieser betraut. Es ist auf die zahlreichen anderen Verpflichtungen des verdienten Editors zurückzuführen, daß die AKG erst 2002 erschien.

Die AKG gibt sich als Materialsammlung zur Geschichte des Konzils von Nikaia im Jahre 325. Der anonyme Autor berichtet einleitend, daß er die Schrift zusammenstellte, als er zur Zeit des Usurpators Basiliskos (475) Anhängern des Eutyches eine Gegendarstellung zu deren Ansicht bieten wollte, die Konzilsväter von 325 hätten arianische Ansichten vertreten. Die Schrift ist in drei Bücher unterteilt: Buch I ist dem Wirken Kaiser Konstantins gewidmet, das umfangreiche Buch II beinhaltet ein Streitgespräch zwischen einem heidnischen Philosophen und den Konzilsvätern sowie die Konzilsakten einschließlich der Rede Konstantins, Buch III liefert zusätzliches Material. Wie der anonyme Autor selbst erklärt, griff er bei seiner Darstellung auf verschiedene ältere Texte zurück. Als seine Hauptquellen erweisen sich die Kirchengeschichte des Eusebios, Theodoret sowie Gelasios von Kaisareia, für dessen Werk die AKG eine wichtige Rekonstruktionshilfe darstellt. Einige Bestandteile, wie etwa das Philosophengespräch, scheinen fiktiv zu sein.

Im Vergleich zur Vorgängeredition konnte H. eine ganze Reihe weiterer Überlieferungsträger des Textes ausfindig machen und die AKG somit auf eine breitere handschriftliche Basis stellen. Die Handschriften und ihre Verhältnisse zueinander werden ausführlich auf den Seiten XII—XXXVII diskutiert, wobei H. in der Regel der Herkunft und Entstehungsgeschichte der Handschriften nachgeht und diese zur Bewertung der Kodizes heranzieht. Diese Ausführungen sind nicht auf dem letzten Stand der Forschung, was mit der langen Vorgeschichte der Edition zu tun hat, bei der H. die Bearbeitung der Handschriften in einem frühen Stadium abgeschlossen haben dürfte. Seither sind u. a. drei Bände des Repertoriums der griechischen Kopisten 800—1600 (RGK) erschienen, in denen sich so manche zusätzliche Information finden läßt[1]. Der Mitarbeiter des Camillo Zanetti, der die Hs Cambridge, Trinity College, 201 (B.9.5. 315) schrieb, heißt Michael (RGK III 475). Der Parisinus gr. 413 wurde von Camillo Zanetti selbst kopiert (RGK II 299), der Vaticanus gr. 1163 ist ein Werk des Johannes Honorius (RGK III 286). Der Schreiber des Vaticanus gr. 2179 heißt Georgios Bastraletes (nicht Bastraletos; RGK III 94). Zu den Schreibern der weiteren Hss Par. gr. 414, Par. suppl. gr. 516, Vat. gr. 830, Vat. gr. 1664 finden sich entsprechende Einträge im RGK (II 437; II 317; III 258; III 365). Da nun der Par. gr. 413 von Zanetti stammt, könnte man sich fragen, ob dieser Kodex nicht in einem engen Verhältnis zur Überlieferungsgruppe der Kodizes CM steht, die beide aus dem Umfeld des Zanetti kommen, und weiters, warum C und M im Stemma so weit von dem wichtigen Turiner Kodex (Taur. gr. 10 [B.I.1]) entfernt sind, wenn Par. gr. 413 erklärtermaßen eine Abschrift dieses Kodex ist und alle drei Hss (Par. gr. 413 sowie C und M) aus dem Atelier des Camillo Zanetti stammen. Möglicherweise stand der Turiner Kodex nur vorübergehend zum Kopieren zur Verfügung oder tauchte erst auf, als C und M bereits geschrieben waren.

---

[1] Insbesondere in den Bänden II (Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs, erstellt von E. Gamillscheg und D. Harlfinger. Wien 1989) und III (Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan, erstellt von E. Gamillscheg, unter Mitarbeit von D. Harlfinger und P. Eleuteri. Wien 1997).

Diese geringfügigen Ergänzungen haben jedoch, soweit ich beurteilen kann, keinerlei Auswirkung auf die Texterstellung und sollen die detaillierten Informationen der Einleitung lediglich ein wenig erweitern. Noch eine kleine Bemerkung zum Stemma: Aus ihm läßt sich entnehmen, daß der von Photios gelesene Kodex ein Abkömmling des in der vorliegenden Edition rekonstruierten Archetypus ist. Auf S. XXXVII führt H. jedoch offensichtliche Fehler des Archetypus an, wobei in einem Fall (4, 26 ἑκατέρων statt ἑτέρων) Photios noch die korrekte Form gelesen habe. Das hieße dann aber, daß der Photios-Kodex im Stemma höher stehen müßte (oder das Stemma überhaupt etwas abgeändert werden sollte).

Die überaus sorgfältige Edition der AKG ist darum bemüht, das aus älteren Autoren übernommene Material säuberlich von den auf den Anonymus selbst zurückgehenden Textteilen zu scheiden – daß hierbei eine eindeutige Zuordnung nicht immer mit letzter Gewißheit möglich ist, räumt H. selbst ein. Zu diesem Zweck werden die übernommenen Textpassagen aufrecht gedruckt, das originäre Gut des Anonymus kursiv. Darüber hinaus kennzeichnet H. die zahlreichen kleineren Zusätze des Autors zu seinen Quellen, indem er sie in Haken setzt. Obwohl H. die Leistung des anonymen Kompilators, der aus verschiedensten Bestandteilen, eigenen und fremden, ein geschlossenes Ganzes schuf, durchaus anerkennt, erweckt diese an der Quellenkritik ausgerichtete typographische Aufbereitung des Textes den Eindruck eines Flickwerkes, was dem Charakter des Werkes nicht gerecht wird. Die Übernahme älterer Texte geht auch eindeutig aus dem Quellenapparat hervor und hätte nicht der Kennzeichnung im Text bedurft.

Der seit langem bestehende Usus der Reihe GCS, die Apparate sowie die hilfreichen Übersetzungen und Erläuterungen der indizierten griechischen Wörter auf Deutsch, also in einer lebenden Sprache zu verfassen, zeigt, daß dies durchaus möglich ist und der Seriosität einer Edition keinen Abbruch tut (Könnte sich das CFHB zur Nachahmung bewegen lassen?).

Die Publikation ist überaus sorgfältig; das Lektorat hat gute Arbeit geleistet, so daß sich nur ganz wenige Druckfehler finden.

*Martin Hinterberger*

## Romanos Melodos, Die Hymnen. Übersetzt und erläutert von Johannes Koder. Erster Halbband (*Bibliothek der griechischen Literatur* 62). Stuttgart, Hiersemann 2005. IX, 433 S. ISBN 3-7772-0500-1.

Es ist bei Romanos wie bei anderen Werken der byzantinischen Literatur: Sie sind zum Teil längst in andere europäische Sprachen übersetzt (im Falle des Romanos ins Französische, Englische, zweimal ins Italienische, Neugriechische), bis sie endlich dann auch in deutscher Sprache vorliegen. Mit der deutschen Übersetzung aller mit ziemlicher Sicherheit als echt anzusehenden geistlichen Hymnen des Romanos durch Johannes Koder hat endlich auch der des Griechischen nicht oder nur unvollkommen Kundige deutscher Zunge die Möglichkeit, diese zur Weltliteratur zu rechnende Dichtung rezipieren zu können. Der erste hier anzuzeigende Halbband der Koderschen Übertragung enthält 32 Hymnen, für den zweiten Halbband sind weitere 30 vorgesehen, einschließlich des von Koder mit L. M. Peltomaa als nicht von Romanos stammend ange-

sehenen, sondern ins 5. Jahrhundert zwischen die Konzilien von Ephesos (431) und Chalkedon (451) datierten Hymnos Akathistos.

Besonders hervorzuheben ist, dass sich hier ein wirklicher Kenner des Werkes des Romanos der großen Mühe der Übertragung ins Deutsche unterzogen hat. Koders Beschäftigung mit Romanos (natürlich mit Unterbrechungen durch vielfältige andere Forschungen und Verpflichtungen) reicht nach eigener Bekundung rund 40 Jahre zurück; ein erstes Ergebnis dieser langjährigen Beschäftigung erschien 1996 mit der Übertragung von 19 Romanos-Hymnen (sowie einem weiteren Marien- und dem Akathistos Hymnos), die in zum Teil überarbeiteter Form auch in die neue Gesamtübertragung eingegangen sind.

Der jetzt erschienene erste Halbband der Gesamt-Übertragung enthält nach einem aktuellen umfangreichen Literaturverzeichnis (S.1–8) eine sehr instruktive und gut geschriebene Einleitung (S.9–60), welche den Leser über die allgemeine historische und geistige Situation im Byzanz des 6. Jahrhunderts, über die Gattung der Hymnographie zu dieser Zeit, über Leben und Werk des Romanos, über Editionen und frühere Übersetzungen sowie über die Prinzipien der vorliegenden Übersetzung unterrichtet. Eine Inhaltsübersicht über den zu erwartenden zweiten Halbband sowie eine Konkordanz zu den Zählungen der Hymnen in den Editionen von Grosdidier de Matons und Maas / Trypanis beschließen die Einleitung. Es folgen dann der Text der Übersetzung (S.61–370) und die kommentierenden Anmerkungen (S.371–433).

Zur Einleitung sind folgende Quisquilien anzumerken: S.5,Z.12 statt „byzantinet" lies „byzantine et"; S.11,Z.8 tilge das sinnwidrige Komma hinter „539"; S.12,Z.3 statt „verheerende erste" lies „verheerenden ersten"; S.19,Z.15 statt „gegen den" lies „gegenüber den" oder „gegen die"; S.21 Anm.46,Z.1 statt „in" lies „on"; S.30,Z.23 statt „erneuten" lies „erneute"; S.32,Z.7 tilge das sinnwidrige Komma hinter „einst"; S.34,Anm.102,Z.3 statt εκτεθέντα lies ἐκτεθέντα; S.36,Z.3/4 statt „Tex-teditionen" trenne „Text-editionen"; S.36,Z.5 statt „Athous Batopedi" lies „Athous Batopediou" (vgl. Z.7 und 9 „Athous Laurae"); S.39,Anm.121,Z.3 statt „Seisme" lies „Séisme"; S.40,Anm.126,Z.1 statt „der des" lies „der"; S.40,Anm.126,Z.2 statt „Place" lies „La place"; S.45,Anm.152,Z.4 statt „*Tyrophágou*" lies „*tes Tyrophágou*". Ein sprachlich-sachlicher Einwand bezieht sich auf die Interpretation der S. 34,Z.3–6 zitierten Synaxarnotiz: Ἔκτοτε οὖν ὑπηγόρευσεν εἰς τὰς δεσποτικὰς ἑορτὰς καὶ εἰς μνήμας διαφόρων ἁγίων κοντάκια τὸν ἀριθμὸν περὶ τὰ χίλια, ὧν τὰ πολλὰ ἐν τοῖς Κύρου ἰδιοχείρως ὑπ' αὐτοῦ ἐκτεθέντα ἀπόκεινται. Dadurch dass K. das griechische ὑπηγόρευσεν in seiner im Altgriechischen zuerst belegten Bedeutung „diktieren" versteht (vgl. auch S.25,Z.20 und Anm.68), ergibt sich für ihn ein Widerspruch zum folgenden ἰδιοχείρως ὑπ' αὐτοῦ ἐκτεθέντα, den er durch die Annahme entweder einer „Kontaminierung zweier Traditionen" zu erklären versucht oder damit, „dass der Autor des vorliegenden biographischen Textes voraussetzte, Romanos habe die Hymnen ursprünglich selbst niedergeschrieben, die zur Weitergabe an die Besteller bzw. Empfänger bestimmten Exemplare dann aber diktiert". Beide komplizierten und *eo ipso* sehr unwahrscheinlichen Annahmen sind unnötig, da ὑπαγορεύω im späteren Griechisch (s. die Belege im Lexikon von Lampe) einfach „verfassen" heißen kann, und der in Anm. 103 zitierte Autor des Basileios-Menologions „umging" nicht den fiktiven Widerspruch, sondern gab ὑπηγόρευσεν ganz richtig vereinfacht mit ἐποίησεν wieder.

K. hat die Hymnen anders angeordnet als die bisherigen Ausgaben von Maas / Trypanis (Christus - Personen des Neuen Testaments - Personen des Alten Testaments

- Verschiedenes; diese Anordnung hat Maisano übernommen) und Grosdidier de Matons (Altes Testament - Neues Testament - Verschiedenes), indem er dem Gang des orthodoxen Kirchenjahres mit Beginn am 1. September folgt, wie in der Tat die Romanos-Hymnen in den mittelbyzantinischen liturgischen Büchern und Kontakarien angeordnet sind; zu Romanos' eigener Zeit waren die Daten der Feste allerdings in manchen Fällen von denjenigen der späteren Zeit verschieden. Leider ist damit die Unbequemlichkeit einer neuen von den beiden anderen stark abweichenden Zählung verbunden, die aber durch die Beigabe von Konkordanzen (S.58–60) wenigstens zum Teil gemildert wird. Bei den Zahlenangaben im Anmerkungsteil ist an zwei Stellen zu korrigieren: S.389 statt „Maas / Trypanis: Nr. 5" lies „Maas / Trypanis: Nr. 53"; S.394 statt „Grosdidier de Matons: Nr. 19" lies „Grosdidier de Matons: Nr. 9".

Bei der Entscheidung über den griechischen Ausgangstext stützt sich K. hauptsächlich auf Grosdidier de Matons unter Heranziehung auch der Editionen von Maas / Trypanis und Maisano (vgl. S.52–53); zu einigen Stellen hat er selbst kürzlich (*JÖB* 54 [2004] 97–112) eigene Textvorschläge unterbreitet.

Über die Prinzipien seiner Übersetzung hat K. (S.53–54) Rechenschaft gegeben. Sie soll durch Wortwahl, Syntax und Stil die „Liturgienähe" des Originals möglichst bewahren, auch durch vorsichtige Rhythmisierung und die Beibehaltung des Zeilenfalls der griechischen Verse das Original hinter der Übertragung ahnen lassen. Diesen Prinzipien wird man, was die Gratwanderung zwischen glatter Übertragung in die Zielsprache Deutsch und Erkennenlassen der Eigenheiten des Originals angeht, durchaus zustimmen, und K. hat dieses Ziel auch über weite Strecken des Textes erreicht. Allerdings gibt es auch eine Reihe von Stellen, an welchen die deutsche Übersetzung einen Grad von Fremdheit aufweist, der sie in ein nicht mehr verständliches Raunen abgleiten lässt. Hier hätte die Umsetzung energischer vorgenommen werden müssen. Die Dunkelheit solcher Stellen hängt auch mit K's. Tendenz zusammen, für ein griechisches Wort in verschiedenen Sinnzusammenhängen ein einheitliches deutsches Äquivalent zu gebrauchen. Dadurch wird der Sinn des griechischen Textes bisweilen verdunkelt. Auch kommt es vor, dass für ein griechisches Wort ein nur sehr schmales Bedeutungssegment angenommen wird, das im Deutschen wiederum mit einem entsprechenden schmalen Äquivalent wiedergegeben wird. Die Gefahr, dass dadurch eine Art von „Starkdeutsch" entsteht, ist nicht überall gänzlich vermieden.

Einige Beispiele:

– H. 2 Koder (= 39 Grosdidier de Matons), Oikos 11,5: Der gute Räuber übergab an der Pforte des Paradieses den dort wachenden Cherubim das Siegel des Kreuzes als Beglaubigungsschreiben. Diese nahmen es entgegen, erkannten die Zeichen usw., ἐτέρπετο δὲ πῶς ὑπηγορεύθη καλῶς. Übersetzung K's.: „Sie freuten sich des wohl *angesagten*[1] Schreibens". Im Deutschen kaum verständlich, gemeint ist „sie freuten sich, dass es gut *aufgesetzt* war" (zu dieser Bedeutung von ὑπαγορεύω siehe das Lexikon von LAMPE).
– H. 2 Koder, Oikos 20,5–6: ὥσπερ Παῦλον πρώην ἐζήτησε καὶ εὗρε καὶ ἐκάλεσε / καὶ ἔδειξε κήρυκα ἑαυτοῦ καὶ ἀπόστολον. Übersetzung K's.: Wie er zuvor Paulus gesucht, gefunden, berufen / und als Apostel und Künder für sich *erwiesen* hatte". Der Sinn der Übersetzung von V. 6 ist dunkel; „erwiesen hatte" für ἔδειξε ist kein angemes-

[1] Die Hervorhebungen sind jeweils von mir.

senes Äquivalent. Der Vers sollte im Deutschen lauten „und als seinen Herold und Apostel *eingesetzt* hat“.

- H. 2 Koder, Oikos 23,8: Der Dichter fordert dazu auf, das Kreuz zu ehren, ζωῆς γάρ ἐστι πρόξενος τῆς τῶν οὐρανῶν. Übersetzung K’s.: „Denn es ist unser *Anwalt* des himmlischen Lebens“. Die ältere Bedeutung „Anwalt“ für πρόξενος ist nicht adäquat; es sollte, von der neueren Bedeutung „Urheber, Stifter“ ausgehend, heißen „Denn es ist die *Ursache* des himmlischen Lebens“.
- H. 3 Koder (= 8 Grosdidier der Matons), Prooimion I,3–4 wird von den drei Jünglingen im Feuerofen gesagt ἐν τῷ σκάμματι τοῦ πυρὸς / ἐδοξάσθητε. K. übersetzt „*Am Feuerplatz* wurdet ihr *verherrlicht*“. Klarer sollte es heißen „In der *Arena des Feuers* habt ihr *Ruhm erlangt*“.
- H. 3 Koder, Oikos 3,5–6: Von den drei Jünglingen im Feuerofen ist gesagt, sie seien ein dreifacher duftender Wohlgeruch (τρίμυρος εὐωδία); sie beten zu Gott, er möge nicht zürnen ἐκ θυσιῶν αἱμάτων καὶ τῶν παραπτωμάτων / ὁρῶν τὴν γῆν σου γέμουσαν καὶ πάντοθεν ἐξόζουσαν. K. übersetzt „wenn Du siehst, wie Deine Erde überall erfüllt ist, ja *dampft* / von Blutopfern und Verfehlungen“. Warum „dampft“? ἐξόζω heißt überall „*übel riechen*“, und das ist auch hier gemeint (siehe oben „Wohlgeruch“).
- H. 3 Koder, Oikos 4,7–8: Nebukadnezar hatte das goldene Götzenbild aufgestellt, κἀκείνη μὲν ἔστη, ὁ στήσας δὲ κατέπεσεν / καὶ ἐρράγη ὁ ἐγείρας τὸ κακόν. Übersetzung K’s.: „Aufgestellt wurde es zwar, doch der es aufgestellt hatte, / stürzte und *zerschmetterte*, er, der das Böse *erweckt* hatte“. V. 8 ist nicht adäquat wiedergegeben. Es sollte heißen „stürzte und *zerbarst*, er, der das Böse *errichtet* hatte“.
- H. 5 Koder (= 10 Grosdidier de Matons), Oikos 2,5: Maria spricht zum Jesuskind ὁρῶ σε, σπλάγχνον. K. übersetzt „Ich sehe Dich, *Teil von mir*“. Bei σπλάγχνον wurde im Griechischen diese Urbedeutung „mein Eingeweide“ nicht mehr empfunden, welche die Übersetzung suggeriert. Warum nicht, wie im Deutschen, „*mein Herz*“?[2]
- H. 5 Koder, Oikos 9,4 ist von τῶν μάγων τὸ σύστημα die Rede. K. übersetzt mit „*die Zunft* der Magier“. Nun kann σύστημα im byzantinischen Griechisch auch eine Korporation bezeichnen, die man im Deutschen mit „Zunft“ wiedergeben kann, aber das ist hier nicht gemeint. Die Magier bilden keine Zunft, sondern kommen als Vertreter der Religion der Perser, also: „*die Prozession*“ oder „*der Zug*“ der Magier.
- H. 5 Koder, Oikos 14, 7: Die Magier sind von ihrer Drangsal erlöst worden, die sie seitens ἐθνῶν ἀσήμων unterwegs ertragen mussten. K. übersetzt ἄσημος hier mit „*unbedeutend*“, was hier nicht gemeint sein kann. Es heißt hier in diesem Kontext wohl so viel wie „*unartikuliert, unverständlich sprechend*“, „*barbarisch*“, entsprechend dem unmittelbar folgenden γλωσσῶν ἀγνώστων.
- H. 13 Koder (= 12 Grosdidier de Matons), Proimion 1–5: Κατεπλάγη Ἰωσὴφ τὸ ὑπὲρ φύσιν θεωρῶν, / καὶ ἐλάμβανεν εἰς νοῦν τὸν ἐπὶ πόκον ὑετὸν / ἐν τῇ ἀπόρῳ κυήσει σου, Θεοτόκε, / βάτον ἐν πυρὶ ἀκατάφλεκτον, / ῥάβδον Ἀαρὼν τὴν βλαστήσασαν. K. übersetzt: „Joseph erstaunte, Gottesgebärerin, als er das Übernatürliche / in deiner Schwangerschaft ohne Zeugung schaute, *als er* den Regenguss am Vlies, den im Feuer unversehrten Dornbusch, / Aarons grünenden Stab *im Geiste wahrnahm*“. Das ist unklar und sollte heißen (ohne Vorziehen der Anrede „Gottesgebärerin“): „Joseph

[2] In der Übersetzung von 1996 heißt es statt „Teil von mir“ besser „mein Fleisch und Blut“.

war bestürzt, als er das Übernatürliche sah / in deiner zeugungslosen Schwangerschaft, Gottesgebärerin, / *und es kam ihm in den Sinn* der Regenguss auf dem Vlies, der im Feuer nicht brennende Dornbusch, der grünende Stab Aarons".

– H. 13 Koder, Oikos 11,5: Maria spricht zum Engel Πηλὸν ὁ πλαστουργὸς πῶς μοι οἰκήσει; K. übersetzt: „Wie soll der Schöpfer *den Lehm in mir behausen?*" Hier führt das Bestreben, dem Original durch eine prätentiöse Formulierung nahezukommen, zur Unklarheit. Es sollte heißen: „Wie soll der Schöpfer *in mir, dem Lehm, Wohnung nehmen?*"
– H. 14 Koder (= 47 Grosdidier de Matons), Oikos 21,4–6: Der Hörer wird an das Schicksal des Judas Ischariot erinnert οἴδατε πῶς ἀγχόνης σχοινίον / ἡ ἀπόγνωσις ἔπλεξε τῷ προδότῃ· / ὅμως κενὴ καὶ ἐν τούτῳ ἡ τοῦ διαβόλου παγίς. K. übersetzt: „Ihr wisst ja, wie die Verzweiflung / dem Verräter den *Galgenstrick* flocht. / Doch auch hier ist der *Fallstrick* des Teufels *vergeblich*". Die Bilder „Galgenstrick" und „Fallstrick" führen beide in die Irre: Judas starb nicht am Galgen, und „Fallstrick" führt in einen anderen Bildbereich als im Folgenden erforderlich. Man sollte vielleicht besser übersetzen: „Ihr wisst ja, dass die Verzweiflung dem Verräter den *Strick* flocht. Doch auch hier bleibt die *Falle* des Teufels *leer*". Der Text geht dann über in den Bildbereich des Geldgeschäftes: μικρὸν γὰρ καὶ ἀποτίσει ἀντὶ τοῦ Ἰσκαριώτου τὸν Κίλικα, / ἀντὶ δολίου τὸν δόκιμον, ἀντὶ πράτου τὸν Παῦλον κομίσομαι. K. übersetzt: „denn wenig später wird er den Kilikier (sc. Paulus) *herausgeben* für den Ischariot: / *Den Erprobten berufe ich anstelle des Tückischen,* Paulus für den, der mich verkauft hat". Der Bildbereich wird beibehalten, wenn man übersetzt: „denn wenig später wird er (sc. der Teufel) mir für den Ischariot *als Preis* den Kilikier *geben, für den Falschen den Echten,* für den Verkäufer werde ich Paulus *bekommen*".
– H. 23 Koder (= 54 Grosdidier de Matons), Oikos 20,1–2: Ψαλμοῖς ἐγέραιρόν ποτε Σοφίαν καὶ Εἰρήνην, δυνάμεις τὰς ἐνδόξους / τῆς ἄνω πολιτείας, οἱ τοῦ βαπτίσματος υἱοί. K. übersetzt: „Mit Psalmen ehrten einst die ruhmvollen Kräfte der himmlischen Gemeinde, die Söhne der Taufe, die Weisheit und den Frieden". Statt der unklaren Wortstellung mit dem irreführenden Komma hinter „Gemeinde" sollte es heißen: „Mit Psalmen ehrten einst die Söhne der Taufe Weisheit und Frieden, die ruhmvollen Kräfte der himmlischen Ordnung".
– H. 25 Koder (= 38 Grosdidier de Matons), Oikos 8,7–8: Der Hymnus spricht von den fünf Königen, die Josua in der Schlacht bei Gabaon gefangengenommen und dann gekreuzigt hatte: ... πέντε σταυροὺς οἷς προσήλωσέ ποτε / τοὺς τυραννοῦντας αὐτῷ Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ. K. gibt τοὺς τυραννοῦντας αὐτῷ mit *„welche ihn unterdrückten"* wieder. Das geht nicht, da diese Könige Josua nicht unterdrückt haben, sondern sich ihm nicht unterwerfen wollten. Man könnte übersetzen *„welche sich ihm als Rebellen widersetzt hatten"*.
– H. 29 Koder (= 4 Grosdidier de Matons), Oikos 13,1 übersetzt K. das griechische ὁμόζυγος pretiös mit *„die Gesponsin"*. Wenn man das Wort beibehalten will, müsste es korrekt „das Gespons" lauten. Angemessener wäre vielleicht *„die Gefährtin"*.
– H. 31 Koder (= 26 Grosdidier de Matons), Oikos 18, 8: κέλευσον sollte man in solchen Zusammenhängen nicht mit „befiehl" übersetzen; es heißt (dem neugriechischen ὁρίστε entsprechend) nur so viel wie „bitte"[3].

---

[3] Vgl. das Lexikon von Sophocles und H. Ljungvik, Beiträge zur Syntax der spätgriechischen Volkssprache, Uppsala / Leipzig 1932, 97–98.

Künstliche Patina wird erzeugt, wenn das griechische προφήτης öfter nicht mit „Prophet“, was überall gemeint ist, sondern mit „Künder“ wiedergegeben wird, so z.B. H. 21 Koder (= 8 A Grosdidier de Matons), Oikos 14,8; 15,7; 16,1. An allen Stellen ist vom Propheten Jonas die Rede.

An nicht wenigen Stellen übergeht K. in der Übersetzung die koordinierende Konjunktion γάρ. Dadurch fehlt im Deutschen die Gedankenverknüpfung, z.B. H. 3 Koder, Oikos 15,5–6: Nebukadnezar befiehlt ταύτης (sc. τῆς καμίνου) τὸ πῦρ αὐξήσαντες τῷ θυμῷ μου ἰσώσατε· / ὁμοίως γὰρ ταύτης ἀνάπτομαι καὶ φλέγομαι. K's. Übersetzung: „... vermehrt sein (sc. des Ofens) Feuer, bis es meiner Wut gleicht! So wie dieses entbrenne und lodere auch ich“. Es sollte heißen: „macht sein (sc. des Ofens) Feuer stärker und macht es ebenso groß wie meine Wut, denn wie dieser (sc. der Ofen) brenne und lodere ich“.

Generell sollte für Übersetzungen aus dem Griechischen ins Deutsche beachtet werden, dass der Gebrauch des Artikels in den beiden Sprachen nicht übereinstimmt; insbesondere in poetischer Sprache setzt das Griechische nicht überall dort den bestimmten Artikel, wo das Deutsche ihn verlangt; sonst verschiebt sich der Sinn. Beispiel: H. 2 Koder, Oikos 8,1: Der gute Räuber spricht Εὔκαιρον εὕρηκα δρόμον τῆς ἐξομολογήσεως. Übersetzung K's.: „Zur rechten Zeit fand ich einen Weg des Bekenntnisses“. Der vom Räuber gefundene Weg war derjenige des Bekenntnisses.

Die Übersetzung enthält einige Fehler, die auf einem Missverständnis des Textes beruhen:

- H. 2 Koder (= 39 Grosdidier de Matons), Oikos 1,6: καὶ ταύτης (sc. τῆς ζωῆς) διήμαρτε (sc. Adam) καὶ τὸν θάνατον ἔδηξε. K's. Übersetzung „er verfehlte es und *traf auf* den Tod“ entspricht nicht dem griechischen Text, selbst wenn er an Stelle des von Manaphis konjizierten ἔδηξε das in der Handschrift überlieferte (und von Maas / Trypanis und Maisano in den Text gesetzte) ἔδειξε vorausgesetzt haben sollte, das m.E. keinen Sinn ergibt; Maisano gibt es mit scoprì („er enthüllte, deckte auf“) wieder. Von Adam wird gesagt, dass er das Leben verfehlte und in den Tod *biss*.
- H. 2 Koder, Oikos 23,5: Es ist gesagt, dass der gute Räuber jetzt Wächter des Paradieses ist, und der Text fährt fort Μὴ τὸν ἄκλειστον ἀποκλείσωμεν. K. übersetzt „Wir wollen nicht *den ausschließen, der* nicht verschlossen ist“. Da sich τὸν ἄκλειστον auf das Wort παράδεισος bezieht, das Romanos auch als Maskulinum gebraucht, sollte es heißen: „Wir wollen uns nicht *das verschließen, was* nicht verschlossen ist (sc. das Paradies)“.
- H. 3 Koder (= 8 Grosdidier de Matons), Oikos 11,3–4. Nebukadnezar fordert die drei jüdischen Jünglinge auf, die Ankläger zu widerlegen, indem sie das Götzenbild anbeten: δείξατε, οὖν, ὦ παῖδες, τὰ ῥήματα τῶν λαλούντων / ληρήματα φλυαρούντων δι' ὧν ἄρτι ἀπεργάζεσθε. K. übersetzt: „Erweiset jetzt, ihr Knaben, die Worte der Redner / als Getön von Schwätzern, *das ihr sogleich als nichtig erweist*“. Der Relativsatz sollte etwa übersetzt werden mit *„durch das, was ihr gleich tun werdet* (sc. das Götzenbild anbeten).
- H. 3 Koder, Oikos 21,10: Das Feuer bewahrte die drei Jünglinge unversehrt ὥσπερ ἄμπελον τρίφορον, ἵνα δῷ τὸν καρπὸν αὐτῆς. K. übersetzt „wie einen dreifach tragenden Weinstock, *um* seine Frucht *zu sehen*“. Es muss heißen „wie einen dreifach tragenden Weinstock, *damit dieser* seine Frucht *darbringt*“.

– H. 4 Koder (= 13 Grosdidier de Matons), Oikos 6,4 jubelt der Dichter anlässlich der Geburt Jesu: σήμερον ἡ πλάνη κατεπόθη. K. übersetzt: „heute (ist) der Irrtum *unterworfen*“. Es sollte heißen: „heute ist der Irrtum *in den Abgrund gestürzt worden*“.
– H. 4 Koder, Oikos 22,1: In Bezug auf Jesu Geburt heißt es Ἴδοσαν λαοὶ τὸ σωτήριον τῆς δόξης. K. übersetzt: „*Schauen sollen* die Völker das Heilswerk des Ruhmes“. Es muss heißen „*Geschaut haben* die Völker ...“. Oikos 22,4 wird von den Gaben der Magier, Weihrauch, Gold und Myrrhe, gesagt, sie seien τύπωμα πιστὸν τὸ τῆς Τριάδος, „*das getreue typologische Bild* der Dreifaltigkeit“. K. folgt dem wohl durch Druckfehler entstandenen Text bei Grosdidier de Matons, der statt πιστὸν ein πιστῶν aufweist (es ist weder bei Grosdidier de Matons noch bei Maas / Trypanis noch bei Maisano irgend etwas im kritischen Apparat vermerkt) und übersetzt „*Prägezeichen* der Dreifaltigkeit *für die Gläubigen*“[4].
– H. 6 Koder (= 11 Grosdidier de Matons), Oikos 4,4: Eva spricht zu Adam ἐγὼ ἡ πάλαι πτῶμα προξενήσασα βροτοῖς νῦν ἀνιστῶ. K. übersetzt „*Ich erhebe mich nun*, die einst den Sterblichen den Fall brachte“[5]. Es muss heißen „*Ich*, die ich einst Ursache des Falls für die Sterblichen war, *lasse sie nun wieder erstehen*“. Eva erlöst in Gestalt der typologisch von ihr vorgeprägten Maria das Menschengeschlecht von der Erbsünde (vgl. dazu Oikos 8,4 ἐπειδὴ τόκος ὁ σὸς ἀνεγέννησε νῦν τοὺς ἐν φθορᾷ).
– H. 7 Koder (= 15 Grosdidier de Matons), Oikos 10,5: In die Klage der Mütter der von Herodes ermordeten Kinder stimmt die ganze Natur ein, Berge, Schluchten und Täler τὴν οἰμωγὴν ὥσπερ ἀφομοιοῦντες, / συνέπασχον ἀλλήλοις συγκοπτόμενοι. K. übersetzt: „Das Wehklagen gleichsam nachahmend, / *stießen sie in Mitleid auf einander*“. Es sollte heißen: „Jenes Wehklagen gleichsam nachahmend“, (und dann mit leichter Verschiebung des Subjekts, das jetzt statt nur den Schluchten und Tälern auch die Mütter umfasst; nach ἀφομοιοῦντες hätte der Editor mit Hochpunkt interpungieren sollen) „*sie teilten miteinander das Leid, laut klagend*“.
– H. 8 Koder (= 16 Grosdidier de Matons), Oikos 12,7–8: Ioannes der Täufer spricht zu Jesus und erinnert ihn an die alttestamentliche Szene, als Ozan die Bundeslade berührte (2 Sam 6,6–7): Καὶ τότε μὲν Ὀζᾶν ἐξέτεινε χεῖραν / ἐπισχεῖν τὴν κιβωτὸν καὶ διεκόπη. K. übersetzt: „Hat doch einst Ozan seine Hand ausgestreckt, / die Bundeslade anzufassen, und *sie wurde ihm abgehauen*“. Das Subjekt zu διεκόπη ist nicht χείρ, sondern Ὀζᾶν, und es muss in Übereinstimmung mit dem biblischen Bericht heißen „*... und er wurde erschlagen*“[6].
– H. 8 Koder, Oikos 14,5–6: Von Ioannes dem Täufer wird gesagt, als er sich anschickte, Jesus zu taufen βλέπων εὐλαβῶς μέλη γυμνούμενα τοῦ ἐντελλομένου / ταῖς νεφέλαις περιβάλλειν τὸν οὐρανὸν δίκην ἱματίου. K. übersetzt: „und er sah mit frommem Blick, *wie der Himmel die entblößten Glieder / des Gebieters mit Wolken gleich einem Gewand umgab*“. Es muss heißen: „und er sah mit frommem Blick *auf die entblößten Glieder dessen, der den Wolken befiehlt, / den Himmel gleich einem Gewand zu umhüllen*[7]“.

---

[4] Ebenso übersetzt Grosdidier de Matons selbst: pour les croyants figure de la Trinité.

[5] Derselbe Fehler bei Grosdidier de Matons: Moi, ton épouse, qui jadis ai provoqué la chute des mortels, aujourd'hui je me relève.

[6] Richtig Grosdidier de Matons «il fut brisé» und Maisano «Uzzà ... fu colpito».

[7] Vgl. die hier zitierte Stelle Ps. 147,8 «Er bedeckt den Himmel mit Wolken» und die entsprechenden Übersetzungen bei Grosdidier de Matons und Maisano.

– H. 9 Koder (= 17 Grosdidier de Matons), Oikos 7,9 ἁγιάζομεν τρίτον ἕνα ἅγιον ἁγίων. K. übersetzt: „*Heilig! rufen wir dem Dreieinigen zu*, dem Heiligen der Heiligen". Es sollte heißen: „*Wir preisen dreimal heilig den Einen* Heiligen der Heiligen".
– H. 12 Koder (= 9 Grosdidier de Matons), Oikos 2,7 fragt der Verkündigungsengel, wie es möglich ist, dass einerseits der ganze Himmel nicht ausreicht, seinen Herrn zu fassen καὶ ἡ εὐτελὴς αὕτη πῶς ὑποδέχεται; K. übersetzt: „und wie kann ihn *diese schlichte Hütte* aufnehmen?" εὐτελὴς αὕτη meint nicht die vorher genannte Hütte Josephs (τὴν σκηνὴν τοῦ Ἰωσὴφ), sondern bezieht sich auf das davor stehende τῇ παρθένῳ. Also „wie kann ihn *diese schlichte Magd* aufnehmen" (vgl. Oikos 11, 9 „er wird in mir Wohnung nehmen").
– H. 13 Koder (= 12 Grosdidier de Matons), Oikos 7,5: Der Verkündigungsengel spricht zu Maria von Gott als ὁ πέμψας με πρὸς σὲ καὶ προλαβών με. K. übersetzt: „der mich zu dir gesandt hat und *der mir zuvorkam*". Wieso kam Gott dem Engel zuvor? Der griechische Text, so wie er jetzt lautet, ist unverständlich. Durch die minimale Änderung von προλαβών zu προσλαβών (dieser Teil des Hymnus ist nur in einer Handschrift überliefert) wäre dem abgeholfen: „*der* mich zu dir gesandt und *mich beauftragt hat*".
– H. 15 Koder (= 7 Grosdidier de Matons), Oikos 4,7: Gott spricht zu Elias, wenn er Reue und Tränen bei den Menschen sehe, μὴ χορηγεῖν οὐ δύναμαι τὰ σπλάγχνα τοῖς ἀνθρώποις. K. übersetzt: „dann kann ich *mein Herz für die Menschen nicht bezähmen*". Es muss heißen: „dann kann ich *den Menschen meine Barmherzigkeit nicht versagen*".
– H. 15 Koder, Oikos 5,6–7: Elias hatte geschworen, es solle nicht eher wieder regnen, bis er das anordne, und er sagt zu Gott, dass es nicht mehr in dessen Macht stehe, die Bestrafung der Menschen zu verhindern ἐκ τοῦ ὅρκου οὗ τέθεικα / ὃν φύλαξον καὶ σφράγισον, συστέλλων σου τὰ σπλάγχνα. K. übersetzt: „*da ich den von mir geleisteten Schwur / bewehrt und besiegelt habe, um so Dein Herz zu binden*". Es muss heißen: *aufgrund des Schwurs, den ich geleistet habe; ihn musst du garantieren und besiegeln, indem du deine Barmherzigkeit zurückhältst*."
– H. 20 Koder (= 53 Grosdidier de Matons), Oikos 1,2: Der Dichter sagt von sich, er habe das menschliche Leben betrachtet καὶ σκοπήσας αὐτοῦ (sc. τοῦ βίου) τὰ ἐπώδυνα τὴν ζωὴν τῶν βροτῶν ἐταλάνισα. K. übersetzt: „und erwog, seine Leidensstationen ermessend, der Sterblichen Lebensweg". Statt „ich *erwog*" (das wäre ἐταλάντευσα) muss es heißen „ich *beklagte*".
– H. 20 Koder, Oikos 28,3: Gott habe den Mönchen gewährt, dass sie den Abt zum Bruder haben πραέως πάντων ἀνεχόμενον. K. übersetzt „der alle in Milde *stützt*". Es sollte heißen „der alle(s) in Milde *erträgt*.
– H. 21 Koder (= 8A Grosdidier de Matons), Oikos 8,6: Der König von Ninive tut Buße vor Gott und sagt ὡς τὸ στέμμα καθυβρίσας κόνιν πέπασμαι. K. übersetzt „als Schänder der Krone bin ich im Staub zertreten". Statt „*bin ich im Staub zertreten*" (das wäre ἐν κόνει πεπάτημαι) muss es heißen „*habe ich mich mit Staub bestreut*"[8].
– H. 24 Koder (= 2 Grosdidier de Matons), Oikos 13,9: In der Sintflut sind auch die Giganten ertränkt worden ἀπαύστως παροργίσαντες τὸν πρὸ αἰώνων Κύριον. K. übersetzt „weil sie *unablässig und seit jeher den Herrn* erzürnt hatten". Es sollte heißen „weil sie *unablässig den vor allen Zeiten seienden Herrn* erzürnt hatten".

---

[8] Vgl. 3 Makk. 1,18 κόνει τὰς κόμας πασάμεναι.

- H. 24 Koder, Oikos 14,3: Die Regengüsse ließen nicht nach ἕως ὅτε ἐξήλειπτο ἅπαν γῆς τὸ ἀνάστημα. K. übersetzt „bis jede Erhebung der Erde überflutet war". Es sollte heißen „bis alles auf der Erde Entstandene ausgelöscht war"[9].
- H. 25 Koder (= 38 Grosdidier de Matons), Oikos 1,8 Durch die Kreuzigung Jesu ist Hades körperlich getroffen und muss Adam und die Seinen wieder erbrechen, und er klagt: τὰ ἔνδον πονῶ, τὴν κοιλίαν μου ἀλγῶ· τὰ αἰσθητήρια μου· (Interpunktion umstritten) μαιμάσσει τὸ πνεῦμά μου. K. übersetzt: „Mein Inneres, mein Bauch rast vor Schmerz, *meine Nerven beengen meinen Atem*". Das Letztere ist keine sinnvolle Aussage; auch wenn man αἰσθητήρια als Subjekt zu μαιμάσσει versteht, bedeutet es nicht „Nerven", sondern „Sinne, Sinnesorgane". Es könnte heißen „*(Mir schwinden) die Sinne, mein Atem rast*", vor allem, wenn man die Vorlage, eine (Ps.-)Chrysostomos-Homilie, betrachtet[10].
- H. 27 Koder (= 55 Grosdidier de Matons), Oikos 6,1–2: Der reuige Sünder bekennt Ὑπνοῦντά με ῥαθυμίᾳ / ὁ πονηρὸς ἐξαγρυπνῶν ἐσυλαγώγησε. K. übersetzt: „Mich, den leichtfertig Schlafenden, *weckte* der Hinterlistige und führte mich als Beute hinweg". Statt dessen sollte es heißen: „Mich, den leichtfertig Schlafenden, führte der Hinterlistige, *der wach auf der Lauer lag*, als Beute hinweg".
- H. 27 Koder, Oikos 8,1–2 ἤκουσα καὶ τοῦ προφήτου / προτρεπομένου με περὶ τῆς σωτηρίας μου. K. übersetzt: „Auch den Propheten hörte ich, wie er mir Deine Rettung wies". Es muss stattdessen heißen „Auch den Propheten hörte ich, wie er mich zu meiner Rettung ermahnte". Die Sache ist durch das Folgende klar: εἰπὼν γὰρ ἐγγίζειν σε τοῖς ἐπικαλουμένοις σε: „denn (von K. wird γὰρ nicht wiedergegeben) er sagte, dass Du (sc. Gott) Dich denen nahst, die Dich anflehen". Die Rettung besteht darin, dass man Gott anfleht.
- H. 27 Koder, Oikos 15,4: Im Schlussgebet wird Gott darum gebeten, er möge bewirken, dass die Taten des Betenden mit seinen Worten übereinstimmen, ἵνα ψάλλω καὶ λαμβάνω παρὰ σοῦ τὰ αἰτήματα. K. übersetzt „auf dass ich Dir Psalmen singe *und Deine Befehle entgegennehme*". Das muss wohl eher heißen „auf dass ich Dir Psalmen singe *und erhalte, was ich von Dir erbitte*".
- H. 28 Koder (= 37 Grosdidier de Matons), Oikos 22,2: Satan muss erkennen, dass Jesus durch seine Passion keinen Schaden genommen hat, ἐγὼ (sc. Satan) δὲ μᾶλλον ἑαυτῷ ἐπλήθυνα τοὺς γόους. K. übersetzt „nein, vielmehr *habe ich seine Freuden vermehrt*". Es müsste heißen „nein, vielmehr *habe ich mein eigenes Wehklagen vermehrt*" (ἑαυτῷ ist hier Reflexivpronomen der ersten Person).
- H. 29 Koder (= 4 Grosdidier de Matons), Oikos 7,5–7: Jakob antwortet auf die verwunderte Bemerkung Isaaks, er sei ja schnell von der Jagd zurück, mit einer Trugrede, nämlich die Beute, die er bringe, habe Gott gesandt, ὅστις θωρακίσας ἐπὶ τὴν θήραν / ὥσπερ πρὸς ἀρνίον ἐν τῷ πεδίῳ μοι ὀφθὲν[11] / παρέσχε μοι τὴν δύναμιν. K. übersetzt „*der mich zur Jagd auf Wild gleich einem Lamm / gewappnet hat, der in der Ebene mir erschien, und mir die Kraft gewährte*". Es sollte eher heißen „*der mich zur*

---

[9] Vgl. Grosdidier de Matons I 121 Anm. 1 und seine Übersetzung „avant que n'eût disparu tout ce qui vivait sur la terre". Richtig auch Maisano.

[10] Vgl. Grosdidier de Matons IV 287 Anm. 2. Dort heißt es τὰ σπλάγχνα πονῶ, τὴν καρδίαν μου ἀλγῶ, τὰ αἰσθητήριά μου διαφθείρονται, τὸ πνεῦμά μου μαιμάσσει.

[11] So ist unbedingt aus ὀφθεὶς zu emendieren, vgl. Grosdidier de Matons I 181 Anm. 1. Jakob bemüht sich ja auf diese Weise, eine ganz glatte Lüge zu vermeiden.

*Jagd gewappnet hat / und mir, als ob es gegen ein Lamm ging, das ich auf dem Felde sah, die Kraft gab.* Jakob fährt dann fort Καὶ λοιπὸν ἔφθασα ὥσπερ εἰς μάνδραν. Damit ist nicht gemeint, wie K. übersetzt, *„Nun kam ich her wie in die Hürde“*, sondern ist Fortsetzung der Trugrede *„Und so, als ob ich in eine Schafhürde käme* usw.

Der Anmerkungsteil (S. 371–433) enthält zu jedem Hymnus Angaben zu Festtag(en), den gottesdiestlichen Lesungen des Tages, allgemeine Bemerkungen zum Text und seiner Geschichte, der handschriftlichen Überlieferung, zu Editionen und Übersetzungen und der wichtigsten wissenschaftlichen Literatur sowie Einzelanmerkungen, in denen hauptsächlich die Bibelstellen aufgeführt sind, auf welche sich der Hymnentext bezieht, alles sehr willkommen, nützlich und mit großer Sachkenntnis verfasst. Will man nicht einen ausführlichen Kommentar verlangen, ist nur Weniges zu ergänzen: Zu H. 5 Anm. 42 wäre nicht nur auf die Basileios-Liturgie zu verweisen, sondern in erster Linie auf das Fürbittegebet der allgemein gebräuchlichen Chrysostomos-Liturgie, deren Text der Stelle des Hymnos näher steht (ὑπὲρ εὐκρασίας ἀέρων, εὐφορίας τῶν καρπῶν τῆς γῆς καὶ καιρῶν εἰρηνικῶν τῷ Κυρίῳ δεηθῶμεν). – Bei H. 25 wäre ein Hinweis auf den gleichlautenden Refrain in Hymnos 2 angebracht. Ein paar kleine Druckversehen: S. 376 Anm. 7 statt „dreigeschoßigen“ lies „dreigeschossigen“. – S. 379 statt αἰόνων lies αἰώνων. – S. 381 Anm. 25 streiche „drei“ vor „Weisen“ (aus der unbestimmten Anzahl der Magier wurden erst später die „drei“ Könige). – S. 385, Z. 17 statt ἀπρώσιτον lies ἀπρόσιτον. - S. 396, Z. 15 statt RΩMANOY lies ΡΩΜΑΝΟΥ. - S. 416, Z. 12 statt Ἀσήπτων lies Ἀσήπτων.

Insgesamt ist eine überzeugende Präsentation des Romanos in deutscher Sprache anzuzeigen, wenn auch, was die Übersetzung selbst angeht, im Vorangehenden einiges moniert wurde, was in bestimmten Fällen aber auch damit zusammenhängen mag, dass der Rezensent von der in der Übersetzung „in Kauf zu nehmende(n) von der Alltagssprache distanzierende(n) Fremdheit“ (K. S.53) eine andere Auffassung hat.

*Diether Roderich Reinsch*

## Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453, bearbeitet von Franz Dölger. 1. Teil, 2. Halbband: Regesten von 867–1025. Zweite Auflage neu bearbeitet von Andreas E. Müller unter verantwortlicher Mitarbeit von Alexander Beihammer. München, C.H. Beck 2003. XXXV, 248 S. 4°. ISBN 3-406-51-35-14.

Niemand wird heute bestreiten, daß die vor achtzig Jahren von Franz Dölger veröffentlichten, teils auf den Vorarbeiten Paul Marcs beruhenden *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* sowohl eine herausragende Pionierleistung als auch ein über Jahrzehnte hinweg unentbehrliches Referenzwerk für Historiker und Diplomatiker aus dem Bereich der Mediävistik darstellten. Noch weniger läßt es sich bestreiten, daß sich unsere Kenntnis des byzantinischen Kanzleiwesens seither entscheidend verbessert hat. Für den Zeitraum vor dem vierten Kreuzzug, mit dem sich der hier zu besprechende Teilband befaßt, haben wir es zumeist mit *Deperdita* und selten mit einer kopialen Überlieferung zu tun, d.h. die Angaben der Regesten Dölgers sind in all den Fällen veraltet, in denen ihre Chronologie und ihr historischer Wert von der Quellenin-

terpretation abhängig ist, die die Geschichtsforschung des 20. Jh.s häufig sorgfältigen und in vielerlei Hinsicht erhellenden Analysen unterzogen hat. Eine dringende, unaufschiebbare und seit langem notwendige Aufgabe der Forschung war dementsprechend eine vollständige Revision des ersten Teilbandes der Regesten Dölgers, damit sie wieder zu *dem* zuverlässigen Referenzwerk würden, das sie seit geraumer Zeit nicht mehr gewesen sind. Dies ist das Ziel des nunmehr vorliegenden Werks, das zunächst die zweite Hälfte des ersten Bandes (d.h. die Regesten der Jahre 867 bis 1025) beinhaltet. Die Arbeit am abschließenden ersten Teilband ist erfreulicherweise bereits angelaufen.

Andreas Müller fiel also keine leichte Aufgabe zu, da die Historizität der auf der Grundlage historischer Quellen postulierten Kaiserurkunden praktisch in jedem Fall überprüft werden mußte. Für jede einzelne Eintragung mußten daher Entscheidungen getroffen werden, die eigentlich einer vollständigen Untersuchung des behandelten Gegenstands gleichkamen: Ein bloßer Verweis auf die Bibliographie war nicht möglich, da die Forschung im Blick auf Datierungsfragen oder in der Rekonstruktion des jeweiligen Handlungsablaufs oftmals geteilter Meinung ist. Dazu kommt noch, daß die historische Wissenschaft heute erheblich mehr von einem Regestenwerk verlangt als zu Dölgers Lebzeiten. Niemand hätte sich heute mit einer aktualisierten Liste begnügt, die nur Lücken ausgefüllt oder offensichtliche Fehler beseitigt hätte, ohne daß jedes einzelne Lemma einer vollständigen Überprüfung unterzogen worden wäre. Um das Projekt zu einem guten Ende zu bringen, war aber auch die Einbindung eines Arabisten erforderlich, der die arabischen Quellen mit Sachkompetenz und unmittelbarer Quellenkenntnis analysieren konnte. Alexander Beihammer (Nicosia) hat diese Rolle übernommen und Dutzende von Lemmata redigiert, die hauptsächlich auf Angaben arabischer Autoren basieren. Viele der neuen Ergebnisse des Bandes sind auf Beihammers Arbeit zurückzuführen, da die Behandlung der arabischen Texte durch Dölger eine der Schwächen der alten Regesten darstellte.

Die Publikation von Müller und Beihammer macht nun die alten Regesten Dölgers für den Zeitraum 867 bis 1025 entbehrlich. Dafür gibt es in erster Linie drei Gründe. An erster Stelle sei die Fülle von neuen Materialien erwähnt, die wirklich beeindruckt. Müller führt dies selbst in seinem Vorwort aus: "Die ehemals [i.e. bei Dölger] 370 Regestnummern sind um 260 neue Nummern vermehrt worden; 87 der alten Regestnummern mußten umdatiert werden; 20 Regesteneintragungen wurden (unter Angabe des Grundes) aus dem Regestenwerk getilgt". Zweitens ist die Genauigkeit und Ausführlichkeit bei den Verweisen zu nennen, obwohl die Autoren zugeben, daß sie auf eine vollständige Angabe der Sekundärliteratur verzichtet haben (was mitunter jedoch den Rückgriff auf Dölgers Werk erfordert!). Zuletzt seien die Sachkompetenz und die Prägnanz betont, womit in der Regel die mit jeder einzelnen Eintragung verbundene Problematik ausgeführt wird. So stieg der Umfang der Lemmata entsprechend an (im Durchschnitt 10 zu 1 gegenüber Dölger), weil die Autoren viele Probleme explizit (und sogar detailliert) abhandeln, die in den knappen Ausführungen Dölgers unerwähnt blieben. Andere, eher editorische Entscheidungen sind ebenfalls zu begrüßen, wie zum Beispiel die Übersichtlichkeit, die das äußere Erscheinungsbild der Regesten jetzt aufweist.

Es versteht sich also von selbst, daß die Publikation einer solch umfassenden und anspruchsvollen Arbeit in jeder Hinsicht zu begrüßen ist. Daß darin aber Fehler auftreten, ist *a priori* nicht auszuschließen, da der behandelte Zeitraum eine Fülle von unlösbaren und komplizierten Fragestellungen aufweist. Es erscheint mir jedoch im

Rahmen dieser Rezension nicht unbedingt sinnvoll, einzelne mögliche Irrtümer oder Versehen aufzulisten, zumal das Gesamtfazit ein positives ist: Dies würde zumindest einseitig erscheinen und der geleisteten Arbeit nicht gerecht werden. Eine solche Aufgabe kommt eher zukünftigen Abhandlungen zu, die die Regesten Müllers zweifelsohne zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen nehmen werden. Jedoch ist es trotzdem angebracht, manche Fehler anzuführen, da sie zum Teil auf die Konzeption des Projekts zurückgehen und womöglich leicht hätten vermieden werden können.

Müller schließt im Vorwort des Buchs eine systematische Ausweitung der Regesten im Sinne Rudolf Hiestands aus, "der etwa vorgeschlagen hatte, daß auch die am byzantinischen Kaiserhof eingehenden Gesandtschaften in den Regesten einen Niederschlag finden sollten". Müller findet dieses Kriterium zwar "in der Sache richtig", aber "aus Gründen der Arbeitsökonomie" wende er es nicht an. Die Entscheidung scheint sogar angemessen, weil wir selten auf Nachrichten über kaiserliche Urkunden in Verbindung mit solchen Gesandtschaften stoßen. Dennoch bringt dies weitere Konsequenzen mit sich, die nicht genügend überdacht wurden. Vor allem gilt es zu berücksichtigen, daß Chronologie und Zweck vieler Gesandtschaften des Kaisers an ausländische Mächte häufig erst durch die Gesandtschaften gerade dieser Mächte an den Kaiser bestimmt werden können. Wenn letztere nun aus der Betrachtung ausgeschlossen werden, bleibt demzufolge das Gesamtbild unscharf. Ein gutes Beispiel dafür findet man in den Gesandtschaften, die während des 10. Jh.s zwischen Konstantinopel und Cordoba unterwegs waren. In einem vor kurzem erschienenen Aufsatz habe ich versucht zu beweisen, daß zwischen 946 und 972 zumindest acht Gesandtschaften von Konstantinopel nach Cordoba und fünf weitere von Cordoba nach Konstantinopel geschickt wurden[1]. Die ersteren wurden von Beihammer auf fünf (Nr. **657**, **659**, **663b**, **706a** und **742a**) reduziert und auch anders datiert, als ich dies dargelegt hatte. Ich möchte an dieser Stelle die Einzelheiten beiseite lassen, die man in meinem Aufsatz nachlesen kann, und will auch keineswegs behaupten, daß ich bezüglich dieser Gesandtschaften immer die richtige Entscheidung getroffen habe. Wenn man aber die byzantinischen mit den corduesischen Gesandtschaften in Verbindung bringt, versteht man den gesamten diplomatischen Verkehr zwischen den beiden Mächten besser und kommt dementsprechend auf mehr Kriterien, die eine präzisere Datierung und Identifikation der Gesandtschaften ermöglichen. Natürlich war es Beihammer nicht möglich, eine derart methodische Analyse im Rahmen der einzelnen und zudem verstreuten Regesteneintragungen durchzuführen. Hätte er jedoch die andalusischen Gesandtschaften nach Konstantinopel in seine Darstellung mit einbezogen (ohne sie notwendigerweise mit einem eigenen Lemma zu versehen), wäre ihm sicherlich ein besseres Verständnis der diplomatischen Beziehungen zwischen Cordoba und Konstantinopel und damit eine richtige Einschätzung des Sachverhalts möglich gewesen. Darüber hinaus versteht es sich von selbst, daß dem Leser der Regesten ohne die Erwähnung der andalusischen Gesandtschaften nach Konstantinopel Sinn und Verlauf dieses intensiven diplomatischen Austauschs nicht ganz begreiflich werden.

Ein anderes, vielleicht noch gravierenderes Manko dieser Neubearbeitung der Dölgerschen Regesten ist eher den üblichen editorischen Beschränkungen als den Autoren

---

[1] J. Signes Codoñer, Bizancio y al-Ándalus en los siglos IX y X, in: P. Bádenas de la Peña – I. Pérez Martín (Hg.), Bizancio y España (*Nueva Roma* 21). Madrid 2004, 177–245.

selbst zuzurechnen. Anders gesagt: Für solche Referenzwerke braucht man sehr viel Zeit, auf jeden Fall mehr Zeit, als Verlage und wissenschaftliche Förderinstitutionen den Bearbeitern normalerweise zugestehen. Langzeitprojekte, die die Arbeit eines ganzen Wissenschaftlerlebens erfordern, sind natürlich unerwünscht. Für diese Fälle wäre die Einrichtung einer internationalen Arbeitsgruppe anzuraten, die ein solches Projekt in Sachgebiete und Fachdisziplinen aufteilen kann. Doch Andreas Müller hat die gesamte Arbeit auf seine Schultern genommen und dabei nur die Hilfe von Alexander Beihammer für die arabischen Regesten sowie die gelegentliche Unterstützung und Beratung der im Vorwort genannten Kollegen in Anspruch genommen. Mit einer solchen Gesamtkonzeption lassen sich Fehler jedoch nicht vermeiden. Weiterhin wäre zu fragen, ob es nicht sinnvoll gewesen wäre, an eine andere Publikationsart zu denken (etwa *Specimina* in Fachzeitschriften, Vorpublikation auf CD-ROM o.ä.), bevor das ganze Werk gedruckt wird. Auf diese Weise hätten zumindest manche Fehler beseitigt werden können. Ich werde hier einige Beispiele anführen.

So haben Müller/Beihammer zahlreiche Notizen über die Korrespondenz zwischen dem mächtigen jüdischen Emir des Abd al-Rahman III., Hasday Ibn Saprut (Sohn des Saporta?), und Konstantin VII. Porphyrogennetos und seiner Frau Helena Lekapenos[2] völlig außer Acht gelassen, obwohl die Quellen Alexander Beihammer bekannt sind (vgl. Nr. **657**, **D**). Dies hätte vielleicht einiges zum Verständnis des Sprachproblems bei der Ausfertigung von Urkunden für ausländische Mächte beigetragen, da sich Hasday ibn Saprut in seiner Korrespondenz mit dem byzantinischen Kaiserpaar des Hebräischen bediente und möglicherweise jüdische Ansprechpartner in der byzantinischen Kanzlei hatte, die als Übersetzer seiner Briefe und der kaiserlichen Auslandsschreiben fungierten[3]. Diese Korrespondenz liefert zudem wichtige Informationen über die diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und den Khazaren[4].

---

[2] Daß der byzantinische Kaiser einen Brief an Hasday sandte, wird vom jüdischen Emir selbst in seinem Brief an den Khazarenkönig Joseph behauptet: Cf. N. Golb in: N. Golb – O. Pritsak, Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca – London 1982, S. 82, Anm. 28, wo Hasdays Worte wie folgt übersetzt werden: “Thus also did he [=der Kaiser] send back my own emissary [=Isaac Ibn Natan] and with him was a letter in which was written that the nations which are between us [d.h. zwischen Byzanz und den Khazaren] are at war on the land route…”. Die Historizität des Briefes des Hasday an Joseph ist von C. Zuckerman, On the date of the Khazars’ conversion to Judaism and the Chronology of the kings of the Rus Oleg and Igor. A study of the Anonymous Khazar Letter from the Genizah of Cairo. *REB* 53 (1995) 237–270 überzeugend verteidigt worden. Der erhaltene Brief von Hasday an Helena Lekapenos (Ausgabe des hebräischen Textes in J. Mann, Texts and studies in Jewish history and literature. New York 1972, Bd. I, S. 3–30, bes. 10–12) setzt einen früheren Brief der Kaiserin voraus (Laut Golb, *ibid.* S. 81, weist Hasday in seinem Brief an Helena auf frühere “messengers of my Lady” hin). Für beide kaiserlichen Briefe findet sich keine Eintragung in den *Regesten*.

[3] Diese Vermutung äußert J. Mann, Texts and studies (wie vorige Anm.), 5–6.

[4] Lars Hoffmann (Mainz) hat für die Bearbeiter die Aufbereitung der Quelle für das einzige Hebraicum des Bandes übernommen (Nr. **511a**), eine Notiz, die von einem

Zahlreiche Informationen über byzantinische Privilegurkunden an süditalienische Principes und Duces hätten in die Regesten mit einfließen können, wenn Müller die politische Lage in dieser Region am Ende des 9. und Anfang des 10. Jh.s. gründlicher untersucht hätte. In Nr. **534h** wird eine Urkunde aus dem Jahr 899 genannt, in der der langobardische Fürst Waimar I. von Salerno ein kaiserliches *praeceptum bulla aurea sigillatum* erwähnt, das ihm den Besitz des gesamten langobardischen Landes bestätigt. Müller datiert die Urkunde folglich "899 vor aug.", obwohl er auf deren mögliche Verbindung mit Waimars Aufenthalt in Konstantinopel im Jahr 887 hinweist. Diese Verbindung ist aber mehr als gesichert, da Waimar seit 890 in den salernitanischen Urkunden immer *patricius* bzw. *imperialis patricius* genannt wird[5]. Dieses deutliche Indiz kaiserlicher Ernennung ist aber keinesfalls das einzige, das wir im damaligen Süditalien finden können. Tatsächlich war Byzanz seit dem Ende des 9. Jh.s. wieder die bestimmende Macht in der Region, besonders seit den byzantinischen Feldzügen des Generals Nikephoros Phokas zwischen 884 und 886, die die Rückeroberung von ganz Apulien und Kalabrien zur Folge hatten. Während die Lage im byzantinischen Ost-Sizilien langsam kritisch wurde (Fall von Syrakus im Jahr 878), konnte sich Byzanz im Südteil des Stiefels behaupten und 915 sogar eine siegreiche Koalition gegen die Araber in Garigliano leiten. Unter diesen Umständen ist es sicher kein Zufall, daß zur gleichen Zeit so mancher süditalienische Fürst vom byzantinischen Kaiser zum *patricius* ernannt wurde. Dies ist bei den Herzögen von Neapel und Gaeta im Jahre 914 der Fall, als die Koalition gegen die Araber vereinbart worden war, und auch bei Waimar II. von Salerno zwischen 917 und 923, aber auch später noch bei Gisulf II. von Salerno (ca. 956). Von all diesen Ernennungen findet man in den Regesten nichts. Auch die Gesandtschaft des Atenolf von Capua nach Konstantinopel (ca. 910–914) wurde nicht in die Regesten aufgenommen, obwohl der langobardische Fürst von dieser Zeit an in den Quellen als *patricius* angeredet wird (diese Gesandtschaft wird normalerweise mit Kap. 27 von *De administrando imperio* in Verbindung gebracht). Schließlich werden die byzantinischen Titel der Herrscher (*Duces*) von Amalfi seit dem Anfang des 10. Jh.s nicht berücksichtigt, obwohl sie sicherlich wiederum durch kaiserliche Ernennung erfolgten. Weitere Belege von unerwähnten Ernennungen zum *patricius* ließen sich ohne weiteres anführen[6].

Als drittes Beispiel seien hier die Eintragungen erwähnt, in denen die ersten Kodifikationen des römischen Rechts nach 867 behandelt werden, wie zum Beispiel die so-

---

an Rabbi Schefatja nach Oria adressierten Chrysoboullion spricht und mit Sicherheit keinen historischen Wert besitzt.

[5] Cf. *Codex Diplomaticus Cavensis*, Hg. M. Morcaldi, M. Schiani und S. De Stefano, vol. I. Neapel 1873, Nr. 102 (J. 890), 104 (J. 893), 105, 106 (J. 894), 108 (J. 895), 109 (J. 897) und schließlich 111 (J. 899), wo Waimar I. auf das erwähnte kaiserliche Praeceptum hinweist. Eine salernitanische Urkunde aus dem Jahre 892 (Nr. 103) wird sogar nach dem sechsten Regierungsjahr von Leon VI. und Alexander datiert.

[6] Die Belege findet man z.B. in V. von Falkenhausen, La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo. Bari 1978, S. 33–38 und B. Kreutz, Before the Normans: Southern Italy in the Ninth and Tenth centuries. Philadelphia 1991, S. 77 (Neapel und Gaeta; Landolfs Gesandtschaft), 97–98 (Waimar II.) und 101–102 (Gisulf II.).

genannte ἀνακάθαρσις τῶν ἐν πλάτει τῶν παλαιῶν νόμων κειμένων (Nr. **505a**), die εἰσαγωγὴ τοῦ νόμου (Nr. **505b**), die *Basiliken* (Nr. **514a**) und der πρόχειρος νόμος (Nr. **549a**). Nicht nur die Titel all dieser Kodifikationen, sondern auch ihre Datierung ist höchst umstritten. Im Fall der ἀνακάθαρσις ist sogar die Existenz einer eigenen Kodifikation höchst fragwürdig. Müller folgt der von Andreas Schminck vorgeschlagenen Umkehrung der traditionellen Chronologie zwischen *Eisagoge* und *Prochiron* und datiert demzufolge die erste in das Jahr 885/6 und das zweite in das Jahr 907. Schmincks Vorschlag mag durchaus richtig sein, denn er – wie dies Müller selbst mit Recht ausführt – "beseitigt mehrere Ungereimtheiten". Jedoch kann das unter dem Gesichtspunkt der Diplomatik merkwürdige Aufscheinen des Kaisers Basileios I. in der *Intitulatio* des anscheinend fast zwanzig Jahre nach seinem Tod herausgegebenen *Prochirons* kaum mit einer Loyalität Kaiser Leons VI. gegenüber seinem (dazu noch vermeintlichen!) Vater erklärt werden. Müller hätte diesen entscheidenden Aspekt, der wichtige Grundsätze der Urkundenlehre in Frage stellt, überarbeiten und sich nicht mit einem bloßen Verweis auf die Publikation van Bochoves begnügen sollen. Daß Müller ursprünglich etwas Ähnliches im Sinn hatte, belegt der Verweis in Nr. **505b** auf eine gesonderte Diskussion des Datierungsproblems in Nr. **549a**, die man dort aber vergeblich sucht. Die große Bedeutung dieser Kodifikationen, die vielleicht in Verbindung mit einer neu eintretenden, aggressiven Prestigepolitik (auch in Süditalien?) zu verstehen ist, hätte zu einer ausführlicheren Behandlung dieser Problematik führen müssen. Müller schreibt aber in all diesen Fällen nur wenige Zeilen und schweigt völlig über Inhalt und Zweck der jeweiligen Kodifikation. Markantestes Beispiel ist Nr. **514a**, wo Müller nicht einmal erklärt, daß wir es hier mit den *Basiliken* zu tun haben, und seine Erläuterungen auf einen Hinweis auf die Groninger Textausgabe von H. J. Scheltema sowie drei Einzelstudien (zwei von A. Schminck) beschränkt. Ich glaube dagegen, daß diese "Rekodifikation des justinianischen Rechts" eine bessere Beachtung verdient hätte, besonders wenn man die große Ausführlichkeit sieht, mit der andere, weit weniger bedeutende Eintragungen behandelt werden.

Diese Ausführungen machen deutlich, daß wir es bei der vorliegenden Publikation nicht mit der endgültigen Bearbeitung der Dölgerschen Regesten zu tun haben. Dies ist aber keineswegs Müller und Beihammer anzulasten, da sie, wie anfangs bemerkt, eine hervorragende Arbeit geleistet haben, die die alten Regesten um eine Fülle von neuen Informationen ergänzt. Dennoch hätte sich Müller dieser unvermeidbaren Defizite seiner Revision zumindest teilweise bewußt sein sollen, um dementsprechend ein besseres und flexibleres Ordnungsprinzip für die Regesten als den unbequemen *numerus currens* Dölgers zu entwickeln. Nicht nur stiftet die Beibehaltung der Nummern der alten Dölgerschen Regesten Verwirrung, da sich Müller dadurch genötigt sah, viele neue Regesten mit einem ergänzenden Buchstaben zu kennzeichnen. Vielmehr mußte er auch die Nummern der bei Dölger falsch eingetragenen oder irrtümlich datierten Regesten respektieren und sie mit einem *vacat* bzw. mit einem Verweis auf ihre neue Nummer kennzeichnen. Eine durchgehende, vollständige Revision dieser Numerierung stellt die Bearbeiter einer künftigen Ausgabe der Regesten vor große Probleme: Wie soll man denn die neue Stelle (und Nummer) eines Regests bei Müller kennzeichnen, wenn man sie – und dies kann häufig der Fall sein – in Zukunft präziser datiert? Vielleicht wäre es also angebracht, eine einfache Numerierung nach Jahren (mit Ordnungsnummer innerhalb jedes Jahres) vorzunehmen, in der die strittigen Fälle nach *terminus ante quem* bzw. *post quem* angeordnet werden könnten. In ein solches Schema wären Nachträge

und Änderungen leicht einzufügen. Die Entsprechungen mit den Dölgerschen Regesten könnte man für die Nutzer über eine synoptische Tabelle am Ende des Bandes erschließen. Die Herausgeber haben aber nicht nur das Ordnungsprinzip Dölgers beibehalten, sondern zudem die traditionelle Publikationsart auf Papier gewählt, die für ein solches Unternehmen nicht das erste, sondern das letzte Stadium der Veröffentlichung sein sollte.

*Juan Signes Codoñer*

## Livre d'heures du Sinaï (Sinaiticus graecus 864). Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Sœur Maxime (Leila) Ajjoub avec la collaboration de Joseph Paramelle, s. j. (*Sources chrétiennes* 486). Paris, Éditions du Cerf 2004. 491 S. ISBN 2-204-07547-7.

Der Codex Sinaiticus gr. 864 ist eines der ältesten Horologia (Buch der täglichen Gottesdienste). Trotz seiner Bedeutung für die Geschichte der liturgischen Bücher war er lange Zeit für die Forschung schwer zugänglich. Die vorliegende Ausgabe durch Schwester Ajjoub ist die Editio princeps.

Der Band besteht aus der Einleitung (Introduction, S. 13–170) und dem griechischen Text mit paralleler französischer Übersetzung (Texte grec et traduction, S. 171–491). Nach einigen einleitenden Worten zum Sinai-Kloster bespricht A. paläographische und kodikologische Aspekte, leider nur aufgrund photographischer Aufnahmen (S. 35–55). Der Codex ist ein Konvolut. A. datiert seine Bestandteile ins 9.–10. Jh. Als Entstehungsort, zumindest für den größten Teil des Codex, sei Sinai anzunehmen. Näheres zur Gestaltung des Codex wird im nächsten Kapitel besprochen (Le contenu liturgique du codex, S. 57–92). A. behauptet mit überzeugenden Argumenten, dass ein Teil des Codex umgestellt wurde: in der ursprünglichen Form fing er mit dem Mitternachtsgebet (μεσονυκτικόν) an, so wie der größte Teil der Horologia, und nicht mit dem Stundengebet, wie in seiner jetzigen Form. Das Mitternachtsgebet, das Stundengebet und eine Gruppe von zwölf Psalmen, gefolgt von zwei Troparia, bildeten das ursprüngliche Horologion (ff. 1r–78v). Dieses wurde im 9. Jh. geschrieben. Dazu wurden weitere Teile mit verschiedenen hymnographischen Texten eingefügt (Kanones, Stichera, Makarismoi auf die Theotokos und Johannes Prodromos, sowie über die Auferstehung).

Die Gestaltung des liturgischen Inhalts des Horologions weist eine gewisse Freiheit auf, die in seinem ursprünglichen Charakter (caractère primitif, S. 69) begründet ist. Die Freiheit betrifft sowohl die Wahl der Gottesdienste (Fehlen der Vesper und möglicherweise des Orthros, Vorhandensein der zwölf Psalmen), als auch die Wahl der Texte innerhalb der Gottesdienste. Der Schreiber wurde hauptsächlich von der ägyptischen und der sinaitischen Tradition beeinflusst. Weiters vergleicht A. die Stellung der überlieferten Texte in den verschiedenen orientalischen liturgischen Traditionen. Daraus ergeben sich oft Hinweise über die Entwicklung der Gottesdienste, auch wenn kein direkter Einfluss anzunehmen ist. Hier sei z.B. die Hypothese erwähnt, dass das Mitternachtsgebet zur Zeit der Entstehung des Codex von der Komplet (Ἀπόδειπνον) noch nicht abgelöst war; denn man findet dort Texte, die in anderen Horologia zum Apodeipnon gehören (S. 76–81). Als Teil des Mitternachtsgebets werden die „gleichzeiligen"

Hymnen überliefert (Nr. 26–43), die später teilweise im Apodeipnon zu finden sind. Hier sei auch der Begriff τῶν μεσονυκτινῶν statt τοῦ μεσονυκτικοῦ in Nr. 6 (S. 184) erwähnt.

Der zweite Teil des Codex besteht aus diversen liturgischen Texten, die von verschiedenen Schreibern geschrieben wurden. Die Textgruppen weisen keinen erkennbaren inneren Zusammenhang auf. A. untersucht die mögliche Stellung jeder Gruppe in der liturgischen Praxis.

Nicht nur im Bereich der Liturgik, sondern auch in jenem der Hymnographie erweist sich das sinaitische Horologion als wertvoll. Viele hymnographische Texte werden hier zum ersten Mal ediert (Nr. 4, 5, 7–14, 15–23, 28, 29, 30, 31, 38, 44, 45–54, 55–64, 65, 66, 77–86, 92, 94, 95–103, 104–107). Andere, schon bekannte Texte weisen Unterschiede zur edierten Form auf, und manchmal überliefert der Codex eine bessere Variante. Was die zweite Ode der Kanones betrifft, sind unterschiedliche Tendenzen zu erkennen: manchmal fehlt sie, manchmal wird sie beibehalten bzw. ergänzt. Z.B. ist der erste Kanon auf die Gottesmutter (Nr. 45–54, S. 296–313) nach einem Vorbild verfasst, das keine zweite Ode hat; so nimmt der Codex den Heirmos der zweiten Ode aus dem Kanon 325 in Eustratiades, Heirmologion. An einem anderen Teil des Konvolutes wird derselbe Kanon ohne zweite Ode überliefert (Nr. 77–86, S. 360–388). Im Kanon Nr. 95–103 (S. 422–447) fehlt die zweite Ode, obwohl aufgrund der Akrostichis leicht zu schließen ist, dass es eine gab.

Das 4. Kapitel (S. 93–136) behandelt ausführlich Metrik und Philologie der Hymnen. Dieses Kapitel wurde in Zusammenarbeit mit J. Paramelle geschrieben. Die dort behandelten methodologischen Voraussetzungen stimmen mit den von A. angewandten Prinzipien der Edition überein. Dass Metrik und Philologie zusammen berücksichtigt werden, ist bezeichnend auch für die editorische Methode A.s, denn sie legt viel Wert auf die Hinweise der Metrik für die Rekonstruktion des Textes. Im fünften Kapitel (Du codex à l'édition, S. 137–148), ebenfalls von Paramelle mitverfasst, werden weitere Aspekte der Textedition behandelt. Dazu gehört auch die Sprache des Codex. Im sechsten Kapitel (S. 149–157) wird die Theologie der Texte kurz untersucht.

Der zweite Teil des Bandes enthält die kritische Ausgabe des im Codex Sinait. gr. 864 überlieferten Textes. Die Editorin scheut nicht vor Eingriffen zurück. Der überlieferte Text ist oft so korrupt, dass die Korrekturen notwendig erscheinen. Immer wieder „korrigiert“ A. den Text, damit die Regeln der Isosyllabie und der Homotonie eingehalten werden. Regelmäßige oder unregelmäßige Variationen werden dabei erlaubt – bei den Kanones mehr als bei den gleichzeiligen Hymnen. Zu den regelmäßigen Variationen gehört die Abwechslung zwischen proparoxytonem und choriambischem Ende eines Kolons (_υυ bzw. _υυ_). Die Enklitika werden nach den klassischen Regeln behandelt oder auch nicht, je nach dem, was das Akzentschema verlangt. In den Fußnoten, die die kritische Ausgabe begleiten, begründet A. ausführlicher einige ihrer Entscheidungen. Manchmal ist die Korrektur, die in den Text übernommen wird, nicht mehr als ein plausibler Vorschlag unter vielen und hätte lieber im kritischen Apparat bleiben sollen. Z.B. setzt A. in 24.11 (S. 228) ein zweisilbiges oxytonisches Wort *rhythmi causa* hinzu: τούτῳ <ἡμεῖς> ὑπαντήσωμεν. Das ist eine Möglichkeit, es könnten aber viele andere Wörter passen: πιστοί, φαιδρῶς usw.

Eine Bemerkung zur Isosyllabie der Kanones: in 23.3 (S. 222) und 23.5 (S. 224) meint A., dass der Schreiber in diesen zwei Troparia jeweils ein Kolon ausgelassen hat. Vom Sinn her ist keine Lücke im Text festzustellen. A. vermerkt richtig, dass an dieser Stelle drei Kola mit mehr oder weniger demselben metrischen Schema auf einander

folgen und schließt daraus, dass der Kopist sich verschrieben hat. Ich würde den „Fehler“ nicht auf den Schreiber, sondern auf den Hymnendichter zurückführen. Denn es ist ein Phänomen, das in der byzantinischen Hymnographie gelegentlich vorkommt, wenn sich das metrische Schema und die Melodie eines Kolons wiederholt.

A. übernimmt in die Edition manche orthographische Abweichungen des Codex, die mit einer gewissen Regelmäßigkeit vorkommen und phonologisch relevant sein könnten. Dies sind Fälle, in denen ein Nasal nicht assimiliert wird (z.B. πανμάκαρ, συνχύσεως, aber auch ἀνάνκης) oder das γ nach einem Diphthong mit υ ausfällt (κραυάζω, 21.5 und 84.9). M. E. spiegeln diese überlieferten Formen keine phonologischen Besonderheiten wider, sondern eine Aussprache, die sich nicht wesentlich von der üblichen byzantinischen und neugriechischen unterscheidet. Ich halte nämlich -νχ- bloß für eine Widergabe von /-ŋχ/, die für den wenig alphabetisierten Schreiber mehr Sinn machte als das „richtige“ -γχ-. Daher gehören diese Formen nicht in den Text; es sollte reichen, dass sie in der Einführung (S. 142–143) und im kritischen Apparat besprochen wurden.

Ein hilfreiches Glossar liturgischer und prosodischer Begriffe (S. 457–470) und Indices schließen sich der Textausgabe an.

Die Editorin hat sich mit einem schwierigen Text befasst, der nicht einfach zu beantwortende Fragen zur Methodologie der Edition stellt. Der Codex an sich ist ein wichtiger Zeuge in der Geschichte der byzantinischen Liturgik, und deswegen hat der überlieferte Text einen eigenständigen Wert. Andererseits ist der Text oft so korrupt, dass er den Eingriff der Editorin verlangt. Noch dazu war ihre explizite Absicht, den Text sowohl einem wissenschaftlichen als auch einem breiteren Publikum zu präsentieren. Auf diese Herausforderungen hat Schwester Ajjoub wohl überlegte Antworten gegeben.

*Eirini Afentoulidou*

## Basilike N. Blysidou, Αριστοκρατικές οικογένειες και εξουσία ($9^{ος}$ – $10^{ος}$ αι.). Έρευνες πάνω στα διαδοχικά στάδια αντιμετώπισης της αρμενο-παφλαγονικής και της καππαδοκικής αριστοκρατίας. Thessaloniki, Banias Editions 2001. Pp. 224. ISBN 960-288-076-7.

Basilike Blysidou (thereafter B.) has devoted a large part of her research on the study of Byzantine political and social history of the Macedonian period. Her first book (published in Athens in 1991) dealt with the foreign policy under Basil I and the internal reactions to it. A large number of articles followed in Greek and French dealing with various aspects of the period in question, but mostly focusing on the changes in the social fabric of the Empire through the ascent of the military aristocracy from the $9^{th}$ century onwards. In this, her second book, she examines an important, if somewhat neglected, topic in the social history of the middle Byzantine period: the relationship between the imperial government and the forces that competed with it for power, the aristocratic families of military officials from the murder of Leo V in 820 to the early 990s.

The first part (‘A traditional central power and a new social peak’, pp. 17–56) charts out the initial stages in the rise of the aristocratic families that will be examined. B. shows how both Michael II (820–29) and Theophilos (829–42) attempted to secure a loyal power base in the army. In this respect the latter favoured the Persian Khur-

ramites while also showing a positive attitude towards military commanders in the newly established *thema* of Cappadocia and the area of Charsianon (to become a thema around 863–873), who did not stem from old and distinguished families and had not yet reached the highest military ranks. One century later, the Cappadocian aristocracy dominated the thematic armies of Asia Minor after a meteoric rise.

This is outlined in the second part ('The centralized Macedonian dynasty and its choices', pp. 57–94). The military clans of the Argyroi and the Maleinoi stemmed from Charsianon and some of their earliest attested members made an impact in the military from the 840s onwards. Under Basil I (867–86) along with these emerged the ancestor of what was to become another very important clan gradually ascending the highest military ranks: Nikephoros Phokas senior from Cappadocia. His sons, Leo and Bardas thrived in their military careers, while it seems that Leo VI (886–912) was trying to balance the forces between such families and the older, more established ones of the Argyroi (from Charsianon) and the Doukai (from Paphlagonia), by dividing the highest military commands among them. Upon Leo VI's death the political dynamics changed yet again with the ascent of the usurper Romanos Lekapenos (from Armenia). Lekapenos allied himself with the Argyroi and kept the Phokades-Maleinoi away from significant military commands throughout his reign as they were considered loyal to the Macedonian dynasty.

In the third part ('The split between the Maleinoi and the Phokades as a side effect of a dynastic choice', pp. 95–131) B. describes the association between Lekapenos and John Kurkuas, his most able general, who stemmed from an armeno-paphlagonian military clan. As the rightful heir of the Macedonian dynasty Constantine VII (sole emperor 944–59) regained the throne, the pro-dynastic clans re-appeared in the political scene. However, the Phokades were the real winners in this new constellation: Bardas Phokas and his three sons, Nikephoros, Leo and Constantine, occupied the highest military commands remaining at the top under Constantine's successor, Romanos II (959–63) as well, until one of them, Nikephoros, ascended the throne himself in 963. Towards the end of Constantine's reign, B. stresses that the emperor gave some important military posts to members of the Argyroi, perhaps in an effort to curb the absolute power of the Phokades that he had helped create.

In the fourth part ('Two aristocratic ideologies: loyalty and rupture with the central power', pp. 132–74) B. sketches the rupture between the Phokades and the Maleinoi as exemplified in that between Nikephoros Phokas and his uncle, the revered monk and spiritual leader Michael Maleinos. With Phokas' ascent to the throne the at times fragile, but nevertheless amiable ties between the two clans were shattered; the Maleinoi remained loyal to the Macedonian dynasty and thus did not support Phokas (in fact one family member may even have mounted an upsurge against him). Instead the Lekapenoi and Kourkouas families helped him in this enterprise. While the initially much honored emperor was constantly losing the support of the people and parts of the army, some of his followers began to organize themselves against him. John Tzimiskes, his nephew, who fell out of grace in 965/66, did so in marrying a member of another powerful military clan, the Skleroi from Armenia.

The fifth and final part ('The remaining choices of the central power', pp. 175–208) begins with Phokas' murder by Tzimiskes and the changes in the military aristocratic families that were favoured. It comes as no surprise that the Skleroi were entrusted with many important military offices. Previously, members of the clan had been large-

ly not granted any important positions (apart from the period under Romanos Lekapenos); in a way they had been superseded at the highest level of military command by the Phokades. The latter in their turn had been pushed aside during the reign of Lekapenos, by, among others, the Skleroi. The two clans appear in constant enmity (or competition for power) against each other. This becomes evident during the struggles between Bardas Skleros and Bardas Phokas, the murdered emperor's nephew, first in 970 under Tzimiskes, then again in 976–979 and finally shortly in 989 under Basil II. It seems, however, that although Tzimiskes favoured the armeno-paphlagonian aristocratic clans (the Skleroi, the Kourkouas, the Lekapenoi), he was nevertheless careful not to grant them the highest military commands in Asia Minor (where their power base lay). This was reversed by the mighty eunuch *parakoimomenos* and *proedros* Basil Lekapenos after Tzimiskes's murder in 976; surprisingly Lekapenos also brought some of the Phokades and the Maleinoi back to important military commands. According to B. this was an effort to strengthen members of aristocratic military clans of the provinces as the only ones who would be able to curb the power of the rightful heir, Basil II. As the young emperor assumed the throne, and after he removed his powerful uncle Basil Lekapenos from office, a long period of civil wars and power struggles against the same military clans was unleashed. Bardas Phokas and Bardas Skleros would find themselves changing sides, rebelling against Basil II or later joining him in his fight against the other. An alliance between the two clans against Basil II in 987 collapsed soon after. The victorious Basil II was understandably all too careful to avoid similar constellations occurring again. Following Tzimiskes' tactic he secured the Balkans and Europe as the place of action for many of the offspring of these families, cutting them off from their power base in Asia Minor. As for the Maleinoi and the Phokades, the former survived politically, though also removed from Asia Minor, the latter were gradually crushed never to resurface as political players again after the early 11th century.

This is a well-written, thesis-driven book, whose drive depends on the fact that it never loses sight of its task: to chart the changing fortunes in the way that aristocratic military clans allied themselves with the central power, were used by this for its own goals, at times positioned by the imperial government to fight one another. The Macedonian dynasty actively promoted the Cappadocian aristocracy as a means to curb the power of the armeno-paphlagonian military clans that they considered as threatening to their own existence. Ultimately, they only managed to stall the latter, until they re-emerged in a dynamic way in the eleventh century.

*Dionysios Ch. Stathakopoulos*

## Paul Moore, Iter Psellianum: A Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, including a Comprehensive Bibliography (*Subsidia mediaevalia* 26). Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2005. XIII, 752 S. ISBN 0-88844-375-7.

Paul Moore's *Iter Psellianum* is a remarkable scholarly achievement. Moore (henceforth M.) has compiled a detailed list of all the texts rightly or falsely attributed to Michael Psellos. As he emerges from M.'s work, the notorious eleventh-century philosopher and rhetor appears to be the most successful of Byzantine authors. M. records

1176 Psellian texts, some 1790 mss. that transmit one or more of these texts, and some 1300 bibliographical items dating from 1497 to the year 2000 (editions, translations, articles, and books relevant to Psellos)[1]. As far as I can tell, no other medieval Greek author was so productive or has been so attractive as Psellos. M.'s work fills a crucial gap in our understanding of this impressive production as well as appeal. By providing a meticulous overview of the entire Psellian corpus of texts, M. has invaluably laid out a wealth of material for anyone who wishes to study Psellos and his reception. Indeed, since no such cataloguing has ever been undertaken for a Byzantine author in general, M.'s work will prove instrumental for any Byzantinist who, by taking Psellos's case as an illustrative example, wishes to discover aspects of the typology of Byzantine textual culture or the construction of Byzantium from the Renaissance onward.

The impressive scale of M.'s undertaking is obvious to the reader of the *Iter Psellianum*. For each of his 1176 entries, M. lists the title along with the beginning and the end of the Greek text, he catalogues modern editions, translations, and secondary studies (if available), and, finally, he records each text's manuscript tradition. After these 1176 entries (523 pages), M. provides a list of 88 "miscellaneous works", *i.e.* likely genuine, definitely false, or possibly lost Psellian works. The last 184 pages of the book offer a series of indices: concordances of *Iter's* numbering of Psellian texts and that of the standard printed editions, a list of the names of addressees of Psellos's texts, an exhaustive bibliography of (a) editions and translations and (b) studies, an alphabetical list of all *initia* of Psellos's texts, and, last but not least, a complete listing of all the cited manuscripts arranged alphabetically by the city of their present location.

Some statistics are here in order (with some inevitable margin of error):

Of the 1176 Psellian items that M. catalogues, there are about 1013 titles that are definitely or possibly genuinely Psellian – if, that is, we exclude 163 possibly or definitely spurious texts.

Of the 1013 Psellian texts, 521 texts – slightly more than half of the corpus – are Psellos's letters[2].

Of the some 1790 mss. that M. cites, I counted about 765 which contain genuine Psellian works; the rest contain only *spuria*.

Of the some 765 mss. about 267 date from the 11th through to the 14th century.

Of the 267 medieval mss. with genuine Psellian texts, there are only 13 that contain more than 10 Psellian items (I include here the early 15th century Florence, Laur. gr. 57–40); in most mss., the average number of texts is 2–3.

Of the 1176 texts only 64 are transmitted in more than 9 mss.; indeed a great number of texts survive only in three or less mss. I counted, e.g., 326 letters that survive in one ms., 122 that survive in two mss., 38 in three mss., 13 in four mss., 9 in five mss.,

---

[1] The earliest printed Psellos item is a partial Latin translation of the (likely spurious) "Discourse on the Demons" [=Moore, *Iter*, entry 712; THE.169] by the Italian humanist Marsilio Ficino (1433–1499) in his *Iamblichus. De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum et alia opuscula* (Venice 1497).
The earliest translation of a Psellian text is Arsen of Iqalto's translation into Georgian in the twelfth century of *Theol.* I 48 (ed. Gautier), Psellos's discussion of a phrase from Gregory of Nazianzus, *Or.* 40.2 [=Moore, *Iter*, entry 583; THE.41].

[2] M. numbers 542 letters; I am excluding here all those letters that are dubious, spurious, or as yet unidentified.

9 in six mss., 1 in seven mss., 2 in eight mss., and a single letter (Sathas 82, to the emperor Romanos Diogenes after he was blinded) that survives in nine mss.

The most popular genuine Psellian text is the *Didaskalia Pantodapē* (ed. Westerink), transmitted in 149 mss. followed by several of Psellos's poems (*Poem.* 2, 4, 6, 35–52; ed. Westerink) and his Letter "On how to make Gold" (ed. Bidez) [=Moore, *Iter*, entry 314; EP.314].

It would be impossible to make note of all of M.'s small or large discoveries. For M. has not simply recorded the Psellian corpus. He has annotated several bibliographical references, taken position on addressees or the authenticity of certain texts, traced discrepancies in the manuscripts, corrected false editorial manuscript readings, discovered new mss. transmitting Psellian texts, located lost and likely Psellian works (his "miscellaneous"), identified *inedita*[3], *etc*. To record all that M. has accomplished here would be equal to rewriting the book; what can be noted, however, is that M. is an extremely careful reader and cataloguer: as far as was possible to test it, M.'s list is outstandingly reliable and, virtually, faultless[4]. Of course, different views or expectations of how this Psellian material could be presented may arise[5]. Yet such difference of opinion is inevitable and it is up to future Psellian scholarship to evaluate the data that M. has so painstakingly gathered in the *Iter*. One thing is for certain: a very difficult and absolutely necessary task has been completed and we can thank Paul Moore for undertaking this task.

*Stratis Papaioannou*

---

[3] M. lists 43 unedited texts, 31 of which are likely spurious: 530–531, 532–537 (spurious?), 542, 547, 652, 691, 701 (spurious?), 716–717, 718 (spurious?), 772, 777, 827, 848–850 (spurious?), 856–860 (spurious?), 862 (spurious ?), 894 (spurious?), 941–944 (spurious), 1017 (spurious?), 1034 (spurious?), 1037, 1038 (spurious), 1049 (spurious), 1159 (spurious), 1163 (spurious), 1165 (spurious), 1167 (spurious), 1175 (spurious ?).

[4] I found very few typographical mistakes (in pp. 17, 219, 709, and 729) and only four non-catalogued Psellos-related studies that appeared before the year 2000: C. G. Angelidi, Μιχαήλ Ψελλός· η ματιά του φιλοτέχνου. *Σύμμεικτα* 12 (1998) 75–85; E. Limousin, Étude du fonctionnement d'un groupe aristocratique à Byzance au XIe siècle. Juges et lettrés dans les correspondances. Unpublished Ph.D. thesis, Université de Poitiers 1995; idem, Les lettrés en société: « φίλος βίος » ou « πολιτικὸς βίος »? *Byz* 69 (1999) 344–365; and idem, L'administration byzantine du Péloponnèse (Xe–XIIe siècles), in : J. Renard (ed.), Le Péloponnèse: archéologie et histoire. Actes de la rencontre internationale de Lorient, 12–15 mai 1998. Rennes 1999, 295–311. Notable new work on Psellos includes a five-volume anthology of Psellian texts in English translation to appear in The University of Notre Dame Press (for the first volume cf. http://www3.undpress.nd.edu/exec/dispatch.php?s=series,S00031).

[5] Take, for instance, M.'s ordering of the entries; "Letters" and "Philosophical Works" e.g. are two very different and, for that matter, modern principles of categorizing Psellos's texts (a "letter" indicates a rhetorical form; a "philosophical work" pertains to content). Of course, it is the Teubner edition that provides the model for such a categorization and M. is quite right to adopt it, yet such an ordering raises the question of how Psellos might have ordered his texts or, even further, how medieval copyists might have organized the Psellian corpus.

## Miguel Pselo, Vidas de los emperadores de Bizancio. Introducción, traducción y notas Juan Signes Codoñer. Madrid, Editorial Gredos 2005. 474 S. ISBN 84-249-2754-0.

Bei dem hier besprochenen Buch handelt es sich um eine neue spanische Übersetzung der *Chronographia* des Michael Psellos (1018–1078), erstellt von Juan Signes Codoñer (J. S.). Der gegenüber dem Original veränderte Titel *Vidas de los emperadores de Bizancio* ist vom Übersetzer treffend gewählt, denn er entspricht einer herausragenden Eigenschaft des Texts, die diesen von anderen historiographischen Werken seiner Zeit unterscheidet: seinem eher biographischen als historiographischen oder gar (wie der Originaltitel eigentlich impliziert) chronistischen Charakter. Bekanntlich ist der Text des Psellos als eine Sammlung von Kaiserbiographien strukturiert, wobei die Persönlichkeiten und der Lebenswandel von vierzehn aufeinander folgenden Herrschern behandelt werden (im Zeitraum der Jahre 976 bis ca. 1075). J. S. folgt mit dieser Entscheidung anderen modernen Ausgaben, die ebenfalls bereits im Titel auf den biographischen Charakter des Werkes verweisen: die englische Fassung von E. R. A. Sewter („Fourteen Byzantine Rulers“, 1966) und die italienische Edition von S. Impellizzeri und S. Ronchey („Imperatori di Bisanzio“, 1984).

Eine weitere auffällige Besonderheit der *Chronographia* ist ihr Autobiographismus, die Tatsache, dass auch die Person ihres Autors zum Gegenstand der Erzählung wird. Die starke Präsenz von biographischen und autobiographischen Elementen in einem Werk, das eindeutig zur Tradition der Geschichtsschreibung gehören will, und die Beimischung von noch weiteren Gattungen wie der Rhetorik (vor allem das Enkomion) und der Philosophie machen die *Chronographia* einerseits zu einem literarisch überaus ansprechenden Werk, aber andererseits zu einer eher unbefriedigenden historischen Quelle. Daraus lässt sich vielleicht erklären, warum das Werk in byzantinischer Zeit nur geringfügig rezipiert worden ist und warum seine handschriftliche Überlieferung so dürftig ist – eine einzige vollständige Handschrift und ein Fragment.

Vor diesem Hintergrund fällt das erneute Interesse, das der *Chronographia* im Laufe des 20. Jahrhunderts – vor allem in den letzten Jahrzehnten – entgegengebracht worden ist, umso mehr auf. Zwei philologische Editionen der *Chronographia* (E. Renauld 1926/28 und Impellizzeri 1984) und eine dritte gerade in Vorbereitung (D. Reinsch), daneben mehrere neue Übersetzungen in moderne europäische Sprachen, Aufsätze und auch Monographien aus neuester Zeit beweisen die große Anziehungskraft des Werkes für die moderne byzantinistische Forschung. Es wäre wahrhaftig keine Übertreibung zu sagen, dass die *Chronographia* in den über neunhundert Jahren seit ihrer Entstehung noch nie eine so zahlreiche Leserschaft wie zu unserer Zeit gehabt und noch nie eine so große Anerkennung ihres künstlerischen Wertes genossen hat. Die nun erschienene Übertragung des Werkes ins Spanische von J. S. ist ein weiterer Zeuge für dieses Interesse, umso mehr, als sie in einer Reihe herausragender Werke der Weltliteratur erscheint (Biblioteca Universal Gredos), die nicht nur für den Literaturwissenschaftler oder gar den Byzantinisten bestimmt ist, sondern sich an ein breiteres, literarisch interessiertes Publikum wendet. Denkt man an das Los der *Chronographia* im Mittelalter, kann man nicht eine gewisse Verwunderung unterdrücken, wenn dieses Werk im 21. Jahrhundert in einen solchen Kanon der Weltliteratur aufgenommen wird. Auf der Banderole des spanischen Buches wird es gar zum „mejor relato histórico de la literatura bizantina“ erklärt.

Gemäß dem Vorhaben, Psellos und sein Werk einem breiteren Publikum begreifbar zu machen, stellt J. S. der eigentlichen Übersetzung des Textes der *Chronographia* (S. 71–472) eine ausführliche Einleitung voran (S. 7–70), die sich nicht nur auf die *Chronographia* beschränkt. Er liefert dort zunächst einen Bericht über den Lebensweg des Autors im Kontext seiner Zeit (S. 7–22) und eine Übersicht über seine gesamte erhaltene literarische Produktion. Psellos' Schrifttum wird nach Gattungen gegliedert präsentiert: zunächst seine Briefe, Reden und Gelegenheitsschriften (S. 26–33), dann seine religiösen und philosophischen Schriften (S. 33–43) und schließlich seine didaktischen Gedichte und wissenschaftlichen Schriften (S. 43–47). Dabei zitiert J. S. oft lange Passagen aus diesen Werken, die dem Leser ein unmittelbares Bild von Psellos' Kunst vermitteln. Der *Chronographia* selbst wird ein eigenes ausführliches Kapitel gewidmet (S. 47–60). Dort werden sehr treffend alle Besonderheiten des Werkes erfasst und beschrieben, die seine Einzigartigkeit ausmachen und ihm eine besondere Stellung innerhalb der byzantinischen Literatur verleihen.

Der Text der Einleitung ist ansprechend und sehr informativ geschrieben. Er bietet dem Leser ein fundiertes und lebendiges Bild der vielseitigen Persönlichkeit des Psellos, der – trotz seiner bescheidenen Herkunft – eine brilliante und turbulente Karriere im Umkreis des tückischen byzantinischen Hofes gemacht hat, als Staatsmann, Philosoph, Universalgelehrter und Literat. Ebenso fundiert und präzise in ihren Einschätzungen und Einordnungen ist die Präsentation von Psellos' literarischer Produktion und ihrer Stellung innerhalb der byzantinischen Literatur. Sehr richtig wird als Besonderheit des Psellos erkannt, dass es meistens persönliche Gründe waren, die ihn zur Abfassung seiner Werke führten, und zwar sein Bedürfnis, seine Handlungen zu rechtfertigen, was sich aus seinen Lebensverhältnissen heraus erklären lässt. Genau diese Tatsache führt zu seinem ungewöhnlich starken Autobiographismus, dem auffälligsten Merkmal, das die meisten seiner Werke prägt. Auch wenn Psellos als historische Person wegen seiner Taten oft kritisiert wird, sind seine literarischen Qualitäten nicht zu bezweifeln: „su extraordinario dominio de lenguaje, su permanente curiosidad intelectual, la originalidad en la presentación de los problemas y su constante subversión de las formas." (S. 24) Genau diese Eigenschaften des Schriftstellers Psellos vermögen auch heutige Leser zu erreichen und ästhetisch anzusprechen. Sonst gilt heute der größte Teil der byzantinischen literarischen Produktion als unzugänglich, vor allem wegen ihrer Praxis der *Mimesis*, der Nachahmung antiker klassischer Vorbilder, die sie oft steif und schematisch erscheinen lässt und ausserdem enorme Kenntnisse voraussetzt, wenn ihre gehobene antikisierende Sprache und ihre zahlreichen intertextuellen Anspielungen überhaupt verstanden werden sollen.

Die Einleitung zum spanischen Text der *Chronographia* wird mit folgenden Kapiteln abgeschlossen: Erläuterungen zur Arbeitsweise bei der Entstehung der vorliegenden Übersetzung (S. 60–62), einer chronologischen Tafel der historischen Ereignisse während der in der *Chronographia* behandelten Epoche (S. 63–65) und schließlich einer Auswahl von Bibliographie zu Psellos und seinem Werk allgemein (S. 67–70).

Zur Textgestaltung: Positiv zu bewerten ist, wie schon oben erwähnt, die Entscheidung von J. S., den treffenden Titel „Vidas de los emperadores de Bizancio" für den Text der *Chronographia* zu wählen, der schon im Voraus dem Leser eine Vorahnung über den literarischen Charakter des Werkes gibt. Das gleiche gilt für die Entscheidung, jede Biographie (abweichend von der tradierten Textgliederung) als ein eigenes Buch zu bezeichnen und den einzelnen Passagen Überschriften nach thematischen Kriterien

zu geben. Dies veranschaulicht einerseits den Charakter der *Chronographia* als Sammlung von Kaiserbiographien und schafft andererseits eine bessere Übersichtlichkeit, womit der Text leserfreundlicher wird.

Über die sprachliche und stilistische Qualität der Übersetzung kann ich mir aufgrund meiner eigenen begrenzten Spanischkenntnisse kein Urteil erlauben. Was ihre philologische und inhaltliche Zuverlässigkeit betrifft, so erhebt J. S. nicht den Anspruch, eine neue und eigenständige philologische Edition des Texts zu liefern. Vielmehr stützt er sich auf die Edition von Salvatore Impellizzeri mit der italienischen Übersetzung von Silvia Ronchey. Diese Edition ist die jüngste vorhandene und beste im Vergleich zu den früheren, und die Übersetzung von Ronchey ist im wesentlichen verlässlich. Trotzdem gibt es natürlich immer noch Textstellen, über deren Interpretation man unterschiedlicher Meinung sein kann. Als Anregung zur weiteren Diskussion über das Werk möchte ich abschließend nur zwei solche Passagen erwähnen.

In Buch VI 134 polemisiert Psellos gegen eine Gruppe von angeblich unfähigen ausländischen Höflingen und Beratern des Kaisers. In diesem Zusammenhang macht er einen grundsätzlichen Exkurs über die Praxis der Ämtervergabe in einem idealen Staat. Der überlieferte Text lautet: ὅτι ταῖς μὲν εὖ πραττούσαις πόλεσιν ἐκ τῶν ἀρίστων καὶ τῶν εὐγενῶν τε ἅμα καὶ ἀγεννῶν οἱ κατάλογοι („in den gut funktionierenden Staaten rekrutieren sich die Amtsträger aus den Reihen der tüchtigsten Bürger und jener von vornehmer wie auch von bescheidener Abkunft"). Gemäß dieser Lesart und im Einklang mit Ronchey übersetzt auch J. S.: „… que en las ciudades bien gobernadas, los cuadros dirigentes se forman de los mejores ciudadanos, sean de noble origen o de humilde nacimiento." Die Crux dieser Stelle liegt nun in dem Ausdruck ἅμα καὶ ἀγεννῶν: Psellos' scheinbar lobende Erwähnung von Aufsteigern „bescheidener Herkunft" passt kaum zum Tenor der ganzen Passage, die nämlich von einem aristokratischen Elitedenken bestimmt ist und in der kurz darauf ausdrücklich die angebliche Praxis des byzantinischen Staats kritisiert wird, Ämter würden „nicht einem Perikles oder einem Themistokles, sondern dem unwürdigsten Spartacus" anvertraut. Zudem fehlt in dem überlieferten Text der inhaltliche Bezug zum eigentlichen Thema des Psellos, nämlich der Polemik gegen die Ausländer am Kaiserhof. An dieser Stelle ergibt deshalb eine Konjektur von Ioannes Sykutris einen überzeugenderen Sinn: anstatt ἀγεννῶν wäre demnach ἐγγενῶν („einheimisch") zu lesen; die Stelle lautete dann insgesamt: „In den gut funktionierenden Staaten rekrutieren sich die Amtsträger aus den Reihen der tüchtigsten Bürger, die gleichzeitig von vornehmer Abkunft und einheimisch sind." Zu dieser Lesart passt auch die syntaktische Struktur und die Anordnung der Konjunktionen καὶ … τε ἅμα καὶ im Text meines Erachtens besser.

Kapitel VI 25 ist Teil eines großen und für die Interpretation des Gesamtwerks zentralen theoretischen Exkurses des Psellos über die Rolle der Geschichtsschreibung im Verhältnis zu den rhetorischen Gattungen des Enkomions und der Schmähschrift. Psellos erwägt in dieser Passage, in welchem Maße Elemente von Lob und Tadel in einem Geschichtswerk Platz haben dürften. Vor allem aber rechtfertigt er sich hierin für seine eigene Haltung gegenüber einem der dargestellten Kaiser, Konstantinos Monomachos: Während er diesen nämlich in der *Chronographia* scharf kritisiert, war er während dessen Regierungszeit selbst sein Anhänger und Günstling und hatte auch Enkomien auf ihn verfasst.

In diesem Zusammenhang ist der folgende Satz über Psellos' früheres Verhalten von zentraler Bedeutung: Ἐγὼ δὲ ψέγειν μὲν ἀφωσιωσάμην, εἰ μὴ ὅσον ἐν πλάσμασιν, ἐπαίνους

‹δὲ› ξυντιθεὶς, οὐκ ἐξ ἁπάντων ἅπαντα συλλαμβάνειν εἴωθα. In diesem Satz hat die Mehrdeutigkeit der Wörter ἀφωσιωσάμην und πλάσμασιν zu einer Reihe von sehr widersprüchlichen Lösungen in den verschiedenen Übersetzungen geführt. Nun kann das Verb ἀφοσιοῦμαι sowohl „etwas verschmähen“ bedeuten als auch „eine (religiöse) Pflicht erfüllen“ (Letzteres ist auch die vorwiegende Bedeutung des neugriechischen ἀφοσιώνομαι). J. S. übersetzt, in Übereinstimmung mit Ronchey, in einem von ersterer Bedeutung abgeleiteten Sinne: „Yo repudié siempre la censura, a no ser en la ficción, mientras que cuando compongo alabanzas no ascostumbro a recopilar todo el material sin distinción“. Allerdings ergibt hier der von „mientras“ implizierte Gegensatz keinen Sinn: Der zweite Teilsatz besagt im Kontext des Kapitels, dass Psellos bei seinen Enkomien tadelswerte Tatsachen gemäß den Erfordernissen der Gattung verschwiegen habe. Dem gegenüber muss im ersten Teilsatz ein logischer Gegensatz vorliegen, und dieser ergibt sich nur, wenn man ἀφοσιοῦμαι, der neugriechischen Bedeutung folgend, bejahend übersetzt. Dann ergibt sich: „Ich aber habe durchaus meiner Pflicht zu tadeln genügt, soweit es sich nicht um Erdichtetes handelte; aber wenn ich Lobreden verfasse, pflege ich nicht alles mit allem zu vermengen“.

Ungeachtet solcher Details lässt sich abschließend ohne jeden Vorbehalt folgendes feststellen: J. S. verwirklicht sein Ziel, die *Chronographia* für ein breiteres literarisch interessiertes Publikum aufzubereiten, mit großem Erfolg. Für alle spanischsprachigen Freunde der Literatur, die sich mit Psellos, seiner *Chronographia* oder überhaupt mit der byzantinischen Literatur durch diesen ihren großen Repräsentanten vertraut machen möchten, hat J. S. ein wirklich fundiertes und ansprechendes Buch geschaffen.

*Efthymia Pietsch*

## Jean Skylitzès. Empereurs de Constantinople. Texte traduit par Bernard Flusin et annoté par Jean-Claude Cheynet (*Réalités byzantines* 8). Paris, Éditions P. Lethielleux 2003. XXXIII, 468 S. ISBN 2-283-60459-1. ISSN 1147-4963.

Nach der vor mehr als 20 Jahren erschienenen deutschen Übersetzung des ersten Teiles des Werkes von Skylitzes (H. Thurn, Byzanz wieder ein Weltreich: das Zeitalter der makedonischen Dynastie nach dem Geschichtswerk des Johannes Skylitzes. I: Ende des Bilderstreites und Makedonische Renaissance. Graz 1983) wird jetzt der ganze Text dieser für die byzantische Geschichte zwischen Basileios II. und Michael VI. sehr wichtigen Chronik zum ersten Mal von B. Flusin ins Französische übertragen. Diese vollständige Übersetzung ist um so mehr zu begrüßen, als die modernen Übertragungen von byzantinischen Historikern bzw. Chronisten immer noch eine Rarität darstellen: Obwohl in den letzten Jahren viele neue Übersetzungen erschienen sind (Georgios Synkellos [W. Adler – P. Tuffin, Oxford 2002], Theophanes [C. Mango – R. Scott – G. Greatrex, Oxford 1997], Genesios [A. Kaldellis, Canberra 1998], Michael Psellos [J. Signes Codoñer, Madrid 2005], Michael Attaleiates [I. Pérez Martín, Madrid 2003], Anna Komnene [D.R. Reinsch, Köln 1996; 2. Auflage Berlin 2001], Niketas Choniates [vol. 2, A. Pontani, Milano 1999] unter anderen, zu denen zahlreiche auf Neugriechisch zu zählen sind), gibt es noch viele Texte, die auf ihre Übersetzung warten, wie zum Beispiel der anonyme Fortsetzer des Theophanes (der sogenannte *Theophanes Continu-*

*atus*), den Skylitzes in den ersten Büchern seines Werkes reichlich benutzt und häufig sogar wörtlich abgeschrieben hat. Die flüssige Übersetzung von Flusin samt den zahlreichen und gut fundierten Anmerkungen zum Text von J.-C. Cheynet machen das vorliegende Buch nicht nur zu einem Genuß für die Leser, sondern auch zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für die Forscher. Dazu tragen auch entscheidend Flusins kurze, aber kompetente Einleitung zu Autor und Text (S. I–XXIV) sowie das Glossar (S. 413–416), die chronologischen Tabellen (S. 417–426), die genealogischen Tafeln (S. 427–435), die Karten (436–441) und schließlich der Index (443–466) bei, all dies mühsame Zusätze, auf die die Herausgeber meistens verzichten, die aber dem Leser entsprechend sehr willkommen sind. Insgesamt hat man es hier mit einem seriösen und durchdachten Werk zu tun, das sicherlich weitere Arbeiten zu Skylitzes anregen wird.

Die Einleitung von Flusin enthält eine kurze Skizze über das Leben von Skyl. (nur zwei Seiten, V–VI), die weder die Motivationen des Historikers noch die Überschneidung zwischen Werk und Leben berücksichtigt. Dies ist insofern bedauerlich, als die enge Vertrautheit mit der Chronik, die nur eine sorgfältige Übersetzung wie die vorliegende schaffen kann, Flusin solche Beobachtungen durchaus ermöglicht hätte. Ich meine hauptsächlich Skzlitzes' Interesse als Verfasser, das die Auswahl der Quellen bestimmt hat. Der Schwerpunkt von Flusins Einleitung liegt aber auf dem Text der *Synopsis* selbst: Analyse des programmatischen Prooimions (S. VII–XII), Quellen (S. XII–XVI), wie Skylitzes seine Erzählung durch Kombination verschiedener Themen gebildet hat (S. XVI–XXI: zweifelsohne der originellste Teil) und Nachwirkung (S. XXI–XXIII). Wieder zu bedauern (obwohl verständlich) ist, daß Flusin die *Continuatio* des Skylitzes, die er für authentisch hält (S. XXII–XXIII), hier nicht übersetzt; die Berücksichtigung der Continuatio hätte zum ersten Mal eine Wertung des gesamten Werkes des Historikers ermöglicht. Zu begrüßen sind dagegen die flexiblen Kriterien, die Flusin für die Transkription der Namen anlegt, da zwischen deren griechischem und nichtgriechischem Ursprung unterschieden wird (S. XXIV).

Die Übersetzung gibt immer den Inhalt des Textes getreu wieder, obwohl selbstverständlich die ursprüngliche Syntax des Griechischen verändert wird, um die Lektüre angenehmer zu gestalten: So werden lange Sätze vermieden und neue Pausen eingesetzt, oder die Personennamen durch Pronomina ersetzt (oder umgekehrt), damit der Text auch französisch klingt. Wenn es dafür nötig ist, werden bestimmte Ausdrücke durch französische Syntagmen erweitert und damit entsprechend erläutert. Der Text der Ausgabe von Thurn ist in Paragraphen gegliedert, und, zwischen Klammen, mit französischen Titeln versehen, die den Inhalt jedes Buches veranschaulichen. Es gibt wenige Druckfehler; auch finden sich sehr wenige Stellen, in denen der Inhalt nicht richtig wiedergegeben ist, aber auch dies nur in nebensächlichen Aspekten des Textes (z.B. μονονουχί auf Pr. 3.11 ist mit "seulement" anstatt mit "presque" übersetzt). Es ist nur zu bedaueren, daß Flusin in einigen wenigen Fällen der Ausgabe von Thurn zu treu gefolgt ist, wenn diese Schwierigkeiten bereitet. So wird z.B. auf S. 157 die Stelle, wo vom Versuch Leons VI. berichtet wird, die vierte Ehe zu genehmigen, folgendermaßen übersetzt: "L'empereur s'était mis en tête, avec l'appui de nombre de personnes considérables, de promulguer une loi permettant qu'un homme eût *à la fois* (κατὰ ταὐτὸν) trois ou même quatre femmes". Das griechische κατὰ ταὐτὸν fehlt im *Theophanes Continuatus* 371.9–10, dessen Text Skyl. fast wörtlich wiedergibt, und macht eigentlich keinen Sinn, da es wirklich undenkbar scheint, daß Leon jemals an die Genehmigung

der Polygamie gedacht habe. Es wäre vielleicht angebracht, hier die Lesart κατ' αὐτὸν ("en accord avec elle", d.h. "en accord avec la loi") von Hs. B (Ambr. C 279) zu übernehmen, die Thurn in seinen *apparatus criticus* aufnahm.

Die Anmerkungen von Cheynet sind in der Regel sachgerecht und weisen auf die Quellen hin, es handelt sich um andere griechische Schriftsteller oder um armenische oder arabische Autoren der Zeit. Cheynet begnügt sich nicht mit einem bloßen Verweis, sondern schließt häufig persönliche Reflexionen ein. Auch dem Wert von verlorenen Quellen wird gelegentlich Rechnung getragen, wie z.B. Katakalon Kekaumenos, der Skyl. als (schriftliche oder mündliche?) Quelle für die Darstellung der Regierung der letzten Kaiser diente (Cheynet folgt konsequent der These von J. Shepard in *BMGS* 16 [1992] 171–181 in vielen Anmerkungen; cf. S. 336, Anm. 61). Auf die sigillographischen Funde weist Cheynet ebenfalls kompetent hin, wobei sich manche schöne Zufälle ergeben: so wird z.B. die Pilgerfahrt des Johannes Orphanotrophos nach Myra, die von Skyl. 397 geschildert wird, durch das Erscheinen eines Bildes des Hl. Nikolaos auf dessen Siegeln illustriert (S. 329, Anm. 23), oder die von Skyl. 469 beschriebenen persönlichen Kontakte zwischen Katakalon Kekaumenos und den Petschenegen werden durch die Auffindung eines Siegels von ihm in der Ukraine bestätigt (S. 387, Anm. 183).

Die einschlägige Sekundärliteratur wird fast immer zitiert, wenn es die Interpretation der Stelle erfordert. Dennoch haben Cheynet in den Anmerkungen sowie Flusin in der Einleitung meine Monographie über die ersten drei Bücher des *Theophanes Continuatus* (J. Signes Codoñer, El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus. Amsterdam 1995) völlig außer Acht gelassen, obwohl es den heute vollständigsten Kommentar zur Zeit des zweiten Ikonoklasmus in diesem Werk und dementsprechend bei Skyl. (dessen Text grundsätzlich auf dem Forsetzer basiert) enthält. Unter anderem hätten sie dort vieles über die Chronologie der erwähnten Ereignisse lesen können. Den Autoren ist auch entgangen (cf. S. X und 163, Anm. 11), daß Skyl. in Pr. 3.27 niemals von einem Historiker "Joseph Genesios", sondern von zwei verschiedenen Historikern, Joseph und Genesios, spricht, da Skyl. vor den Familiennamen ausnahmslos einen Artikel setzt, während die meisten Vornamen bei ihm ohne Artikel vorkommen. So ist also, *pace* Cheynet (S. 150, Anm. 43), der Vorname Κατακαλών unmöglich mit dem Familiennamen Κατακύλας zu verwechseln, da dieser letzte bei Skyl. (cf. 31.85, 33.45, 37.67 und 38.17–18) immer nach dem Artikel erscheint. Dementsprechend ist die berühmte Stelle im Prooimion, wie ich damals zu beweisen versuchte, eher "Joseph, Genesios und Manuel, die Byzantiner" (Ἰωσήφ, Γενέσιος καὶ Μανουήλ, οἱ Βυζάντιοι) zu deuten (zu all dem und einer möglichen Identifizierung von Joseph dem Historiker, cf. Signes, *ibid.* S. XXVIII–XXXII).

*Juan Signes Codoñer*

## Ὀβιδίου περὶ μεταμορφώσεων ὃ μετήνεγκεν ἐκ τῆς λατίνων φωνῆς εἰς τὴν ἑλλάδα Μάξιμος Μοναχὸς ὁ Πλανούδης. Ἐκδίδουν Manoles Papathomopoulos – Isabella Tsabare. Athen, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον ἐκδόσεως ἔργων ἑλλήνων συγγραφέων 2002. 34*, 673 S. ISBN 960-404-013-8.

Die Übersetzungen des Mönchs und Philologen Maximos Planudes aus der Wende vom 13. zum 14. Jh. machten den gelehrten Byzantinern berühmte Werke der lateini-

schen Literatur zugänglich. In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche Erst- und Neuausgaben von Planudes-Übersetzungen[1] erschienen, manchmal in kurzer Abfolge[2].

Für die Planudes'sche Übersetzung der Metamorphosen des Ovid war man lange Zeit auf die Editio princeps von BOISSONADE angewiesen (Paris 1822). Diese basiert auf zwei in mehreren Teilen lückenhaften Handschriften. Boissonade versuchte, aufgrund des lateinischen Textes die Lücken zu ergänzen und den überlieferten Text zu „korrigieren". 1997 ließ T. die ersten fünf Bücher der Metamorphosen als Proekdosis erscheinen. MEGAS edierte zwei Jahre später die ersten zehn Bücher (Thessaloniki 1999, Bde I und II). Von der Sekundärliteratur sei die Arbeit von E. A. FISHER, Planudes' Greek Translation of Ovid's Metamorphoses, New York und London 1990, erwähnt. U. a. macht sie auf den literarischen Wert der Übersetzung aufmerksam, die den byzantinischen stilistischen Regeln folgt.

Die vorliegende Ausgabe ist durch die Zusammenarbeit von M. PAPATHOMOPOULOS und I. TSAVARI entstanden. Beide Herausgeber haben sich schon vorher mit der Ausgabe von planudeischen Übersetzungen auseinandergesetzt. T. hat neben ihren kodikologischen Artikeln[3] in Zusammenarbeit mit P. und RIGOTTI die Übersetzung von Augustinus, De Trinitate publiziert (Athen 1995). P. edierte außerdem die Übersetzung der Briefe des Ovid (Ioannina 1976) und des *De consolatione philosophiae* von Boethius (Athen 1999).

Die Einführung ist kurz. Sie wird nur teilweise durch Verweise auf frühere Publikationen der beiden Herausgeber ersetzt. Auf den Seiten 4*–10* werden die Übersetzungstätigkeit des Planudes, die neueren Ausgaben seiner Übersetzungen, die Übersetzungstechnik und das Problem der verlorenen lateinischen Codices von Planudes (*codices planudei*) kursorisch behandelt. P. und T. bewerten die *codices planudei* ziemlich hoch; sie hätten manche „bessere" Lesarten erhalten. Die Herausgeber kündigen eine neue Ausgabe des Ovidtextes an (S. 31*). Man hofft, dass sie im Rahmen dieser Ausgabe oder in anderen Publikationen ihre Ergebnisse zu den *codices planudei* ausführlicher begründen.

Auf S. 10*–26* gibt T. eine Beschreibung und das Stemma der Codices. Zusätzlich zu den zwei von BOISSONADE verwendeten späteren Handschriften konnten die Heraus-

---

[1] Zu den byzantinischen Übersetzungen lateinischer Texte ist der Artikel von A. SCHMITT, Lateinische Literatur in Byzanz. *JÖBG* 17 (1968) 127–147, immer noch grundlegend, auch wenn er den aktuellen Stand der Forschung nicht mehr widerspiegelt. Speziell zu Planudes gibt es eine ausführliche Bibliographie in Αὐγουστίνου Περὶ Τριάδος, Μετάφρασις Μ. Πλανούδης, ed. PAPATHOMOPOULOS – TSAVARI – RIGOTTI, Athen 1995.

[2] Dies sind z.B. die Ausgaben folgender Übersetzungen: Ovid, Metamorphosen (MEGAS, Thessaloniki 1999; PAPATHOMOPOULOS, Athen 2002); Boethius, De Consolatione Philosophiae (MEGAS, Thessaloniki 1996; PAPATHOMOPOULOS, Athen 1999); Macrobius, Kommentar zum Somnium Scipionis (MEGAS, Thessaloniki 1995; PAPATHOMOPOULOS in Vorbereitung); Disticha Catonis (ORTOLEVA, Rom 1992; PAPATHOMOPOULOS in Vorbereitung).

[3] Ἡ Μετάφραση τῶν Μεταμορφώσεων τοῦ Ὀβιδίου ἀπὸ τὸν Μάξιμο Πλανούδη. *Δωδώνη* 3 (1974) 387–405; Deux nouveaux témoins de la Métaphrase Planudéenne des Métamorphoses d'Ovide. *Δωδώνη* 15 (1986) 223–228; Deux nouveaux autographes de Maxime Planude. *Δωδώνη* 16 (1987) 225–229.

geber noch zehn weitere verwenden, die sie zum Teil selbst entdeckt haben. Unter den letzteren ist der Vaticanus Regin. Gr. 132 (R), den T. mit guten Argumenten für den Archetypus aller anderen erhaltenen hält[4]. Er ist zu Lebzeiten des Planudes entstanden, er könnte sogar zum Teil ein Autograph sein. Alle anderen Handschriften seien auf einen verlorenen Hyparchetypus α zurückzuführen. Etwas problematisch sind die angeführten Beispiele, die diese Annahme unterstützen sollen. T. gibt sechs Beispiele, in denen die Codices der Gruppe α „gemeinsame Fehler" aufweisen – es seien mehr, aber es werden nur jene aus dem 1. und 8. Buch angeführt. In drei von den sechs Fällen aber wird der Text des Codex R von derselben oder einer zeitgenössischen Hand korrigiert. Es sind dies folgende Fälle (S. 17*): 1.557 γυνὴ μὴ δύνῃ (α), μὴ δύνῃ γυνή (R ante correcturam); 1.559 ἕξουσιν, ὦ Δάφνη (α), ἕξουσι Δάφνη (R a. c.); 8.17 Νείσου (α), νίσου (R a. c.). Es gibt m. E. keinen Grund, diese Lesarten der Gruppe α auf einen Hyparchetypus statt auf den korrigierten Archetypus zurückzuführen. In der Textausgabe nehmen die Editoren in allen drei Fällen die erste Lesart auf; sie halten sie also wahrscheinlich doch für die korrekte Form des Archetypus und nicht für Fehler der Gruppe α.

Die Ausgabe basiert auf dem Kodex R mit sehr wenigen Korrekturen. Der kritische Apparat bleibt daher bewusst sehr schlicht, in explizitem Gegensatz zu „gewissen modernen Editoren von Planudes-Übersetzungen" (*29, Anm. 46). Nur gelegentlich geben die Editoren interessante Varianten der anderen Handschriften und Korrekturen von Boissonade. Übrigens konnten sie einige Vermutungen des letzteren bestätigen. Aber manchmal bevorzugen sie Lesarten anderer Codices, ohne das im Apparat zu vermerken. So liest man in der Einführung, dass die Gruppe α in 8.508 νῦν δ' ἡ στοργὴ καὶ τὸ μητρῷον ὄνομα τὴν ψυχὴν κάμπτει, wogegen R νῦν δ' ἡ στοργὴ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ μητρῷον ὄνομα κάμπτει hat (17*). Im Text wird die erste Lesart, die mehr Sinn macht, ohne Kommentar aufgenommen.

Die Editoren vergleichen sorgfältig die Planudes-Übersetzung mit dem lateinischen Original (ohne zu sagen, welche Ausgabe sie benutzen) und notieren ihre Bemerkungen im kritischen Apparat. Im Fall einer Diskrepanz behalten sie meistens die überlieferte griechische Form bei, die sie entweder für eine freie bzw. falsche Übersetzung von Planudes halten oder auf eine Variante bzw. falsche Lesung des lateinischen Textes zurückführen. Ein Missverständnis vermuten sie z.B. in Buch 5, Z. 212: Planudes übersetzt *agnoscitque* mit ἀγνοεῖ, was ähnlich klingt, aber das Gegenteil bedeutet. Die Editoren behalten die überlieferte Form bei und lehnen die Korrektur von Boissonade zu ἐπιγιγνώσκει oder ἀναγνωρίζει ab. Eine falsche Lesung vermuten die Editoren in Buch 5, Zeile 459 (S. 181): Planudes schreibt δεδοικυῖαν (*paventem*), wogegen der Ovidtext *parantem* hat. In der nächsten Zeile schreibt Planudes καὶ τὴν σκοτίαν (*tenebrasque*). Der Ovidtext hat *latebram*. Selten korrigieren sie den griechischen Text aufgrund des lateinischen, wenn die Korrektur von weiteren textkritischen Argumenten unterstützt werden kann. So hat z.B. R in Buch 5, Z. 151 ὑπὲρ τοῦ, was die Editoren zu ὑπὲρ αἰτίου korrigieren; Ovid hat *pro causa*.

Ein Index fontium des griechischen Textes fehlt. Er würde unter anderem helfen, die Stellung der Übersetzung in der griechischen literarischen Tradition besser zu verstehen.

[4] A. Megas bezweifelt ohne Argumente, dass der Kodex der Archetypus ist (Megas 1999, Bd. I, ιβ' und Bd. II, ια'). Ihn widerlegte Papathomopoulos (*Hell* 50 [2000] 107–117).

Dem griechischen Text folgen der Index nominum (601–631) und der Index verborum (632–671). Die Gestaltung des Index verborum spiegelt die doppelte Bedeutung des Planudes-Textes wider: als Werk mit eigenständigem literarischen Wert und als Übersetzung eines lateinischen Originals. So enthält er seltene griechische Wörter oder Wörter, die als Übersetzungen von Interesse sein können. Neben dem griechischen Wort steht das lateinische Original. Wörter, die sonst unter demselben Lemma stehen würden, stehen getrennt, wie z.B. λωφῶ (*consido*) und λωφήσας (*sedatus*). Was den Wortschatz betrifft, werden die Feststellungen von Fisher bestätigt: Planudes bleibt dem Sinn mehr oder weniger treu, in seinem Stil weist er aber eine gewisse Kreativität im Rahmen der byzantinischen rhetorischen Tradition auf. Er erfindet z.B. für das einfache Verbum *novo* das Wort καινοτολμῶ; *solutis capillis* wird durch das von Nonnos geschaffene λυσιέθειρα übersetzt. *Regio* wird durch das byzantinische θέμα übersetzt.

Einige Fehler gibt es im Index allerdings: das Wort *διδυμοτόκου* (*gemelliparae*, gemeint ist Leto) steht im Index als *διδυμότοκος* (was sich auf die Zwillinge bezieht) anstatt des richtigen διδυμοτόκος (was sich auf deren Mutter bezieht). Das Wort ἐξίκμασται steht als ἐξικμῶ, was sonst nicht belegt ist. Vielmehr dürfte es eine Form des mehrmals belegten ἐξικμάζω sein. Das Wort τέθηπεν steht als θηπῶ, das es nur bei Hesychios gibt. Besser wäre das wohlbekannte τέθηπα, wie es in LS steht.

Den Editoren ist es gelungen, einen zuverlässigen griechischen Text zu erstellen und einige Hilfsmittel für den Vergleich mit dem lateinischen Text zu geben. Besonders positiv hervorzuheben ist, dass sie dem Planudes auch Fehler zugestehen und versuchen, sie zu verstehen statt zu korrigieren. Die zu kurz geratene Einführung wird durch die Absicht kompensiert, den schon umfangreichen Band nicht zu sehr zu belasten und die Publikation zeitlich nicht weiter zu verschieben. Die vorliegende Ausgabe ist eine Basis für weitere Untersuchungen der Übersetzungstechnik, der Sprache, des Rhythmus und des Stils der Planudes-Übersetzung der Metamorphosen.

*Eirini Afentoulidou*

## Χρήμα και αγορά στην εποχή των Παλαιολόγων. Επιστημονική Επιμέλεια Ν. Γ. Μοσχονάς – Money and Markets in the Palaeologan Era. Edited by N. G. Moschonas (*Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Το Βυζάντιο Σήμερα – National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, Byzantium Today* 4). Athen 2003. 390 S. 4°. ISBN 960-371-023-7.

Die im vorliegenden Band veröffentlichten Beiträge eines internationalen Symposions, das Ende 1998 vom Institut für byzantinische Studien der griechischen nationalen Forschungsstiftung unter der wissenschaftlichen Leitung von Nikolaos G. Moschonas in Chalkis veranstaltet wurde, reflektieren in ganz komplexer Weise den gegenwärtigen Stand der Forschungen zur Handels- und Geldgeschichte des östlichen Mittelmeerraumes in der Endphase von Byzanz, und sie geben diesen Forschungen zugleich vielfältige neue Impulse, besonders durch ihre starke Orientierung auf die Quellen, bereits bekannte, aber auch nicht wenige neue.

Die politische Einheit des Raumes ist in der Epoche der Palaiologen schon vollständig zerfallen und ersetzt durch das Neben- und Gegeneinander verschiedenartiger und

unterschiedlich großer Herrschaften, griechischer, lateinischer, slavischer und schließlich auch türkischer. Der wirtschaftliche Zusammenhang wird nicht mehr primär durch den Fiskalapparat eines zentralistisch organisierten Staates hergestellt, sondern durch die kommerziellen Interessen verschiedener oberitalienischer Stadtstaaten mit ihren in das östliche Mittelmeer hineinreichenden kolonialen Territorien. Aus dem Zusammenwirken von Ökonomie und Politik und der Spannung zwischen beiden Bereichen erwachsen seit dem 13. Jh. verschiedene regionale Wirtschaftszonen, in denen die Beiträge dieses Bandes angesiedelt sind und durch die sie zusätzliches Profil gewinnen.

Besonders große Fortschritte hat in jüngerer Zeit die Erforschung des westgriechisch-adriatischen Wirtschaftsraumes gemacht. In diese Fortschritte ordnen sich gleich mehrere Beiträge des Sammelbandes ein. Zu seiner Formierung hat nach Maria Dourou-Heliopoulou ganz besonders die Verwaltung des Fürstentums Achaia durch Karl von Anjou beigetragen, dessen Wirtschaftspolitik auf eine enge Verbindung der lateinischen Romania mit dem Zentrum seiner Macht in Sizilien und Unteritalien abzielte und mit den politischen Kontakten zu dem von Kaiser Michael VIII. Palaiologos erneuerten byzantinischen Staat wohl auch die wirtschaftlichen Verbindungen zu ihm völlig kappte. Spyros Asonites beschäftigt sich mit dem Aufstieg der Stadt Korfu und der gleichnamigen Insel unter der Herrschaft der Venezianer zu einem zentralen Ort der Wirtschaftsregion, die ganz besonders die vorgelagerte Küstenregion (*Starea nostra*) und ihre zahlreichen Anlegestellen (*le scalosie nostre*) von Chimara bis Parga umfasste und ein regionales Handelsnetz knüpfte, das bis nach Arta, Naupaktos und Patras reichte und sowohl von örtlichen Wirtschaftskräften mit ihren *barche* als auch von auswärtigen Kauf- und Seeleuten besonders aus Venedig und Dubrovnik genutzt wurde. Alain Ducellier konzentriert sich in seinem Beitrag noch stärker auf die zahlreichen kleinen Anlegestellen an der Küste und an den Unterläufen verschiedener Flüsse des Epiros, die auch hier sehr stark von einheimischen Wirtschaftskräften zum Handel mit Landesprodukten und von den verschiedenen Machtträgern des Raumes zum Aufbau eigener Zollstellen genutzt werden. Am Beispiel eines gewissen *Chir Manoli Misomati de Valona*, der in den ersten Jahrzehnten des 15.Jh. v.a. durch den Handel mit Salz zu Wohlstand und Ansehen kommt, dazu die Zolleinnahmen seiner Heimatstadt pachtet und sie als *Manoli Visomati Turcho* bzw. *de Turchia* mit einer Gruppe einheimischer Geschäftsleute, Christen und/oder Muslime, auch in der Phase zunehmender wirtschaftlicher und politischer Unterwanderung durch die Osmanen halten kann, beschreibt der Autor ein Phänomen, das er als *personalisation du commerce* bezeichnet und das in ganz ähnlicher Form auch in anderen Wirtschaftsregionen der Romania beim Übergang zur Turkokratie beobachtet werden kann.[1]

Abgerundet werden die Beiträge zu diesem Raum durch die Fallstudie von Reinhold C. Mueller über ein venezianisches Handelsunternehmen in Korfu anhand eines von ihm aufgefundenen Kontenbuches des Zaccaria di Alvise Giustinian und seiner Kompagnons aus dem vornehmen Hause Soranzo für die Jahre 1440–1442. Die Eintragungen machen es möglich, das Profil und das Niveau des Handelsplatzes Korfu genauer als bisher zu bestimmen: Hinweise auf Konten bei einer örtlichen Bank sind nicht zu finden; viele Handelsoperationen erfolgen nicht auf Geld-, sondern auf Tauschbasis; bei den für regionale Abnehmer bestimmten Importwaren handelt es sich in erster Linie um *medium-class woolen cloth* aus Deutschland und dazu, sehr interessant, um

[1] Vgl. den Richter Isidoros in J. Darrouzès, Lettres de 1453. *REB* 22 (1964) 72–127.

Pflugscharen und andere Eisenwaren (vielleicht gleicher Herkunft?). Seine Handelspartner, unter ihnen nicht wenige Juden, kommen von Korfu, Parga und Otranto und aus verschiedenen wichtigen Städten des balkanischen Hinterlandes, besonders aus Janina und Kastoria und sogar aus Skopje, transportiert werden seine Waren fast ausschließlich auf *greparie/gripi* kleiner, aber sehr agiler Schiffseigentümer von Korfu, die bis nach Venedig fahren und von denen einige auch im Hafen von Dubrovnik bekannt sind.

Während Zaccaria Giustinian nur im Ausnahmefall über die Grenzen des eben beschriebenen Raumes hinaus wirtschaftlich aktiv wird, ist der fast zeitgleich in Konstantinopel tätige Venezianer Giacomo Badoer mit allen Handelszentren des östlichen Mittelmeerraumes und mit vielen Regionen des europäischen Westens verbunden. Der Beitrag von Maria Gerolymatou ist aber ganz auf die regionalen Wirtschaftsaktivitäten in Thrakien und Bithynien ausgerichtet und verfolgt bis in alle Einzelheiten seinen Handel mit agrarischen Produkten dieses Raumes, mit Tuchen aus dem Westen und Pfeffer aus dem Osten. Die Autorin konstatiert nicht nur die zahlreichen westlichen Partner, die an diesen Geschäften beteiligt sind, sondern auch die Einbindung vieler griechischer, türkischer und anderer örtlicher Kaufleute, Schiffsleute und Transporteure. Sie nennt zahlreiche Häfen und Anlegestellen in der Propontis und den Meerengen, die für den Handel Badoers Bedeutung haben, hat aber auch einige von ihnen übersehen, so Janisari/Yenisehir am asiatischen Ufer des Eingangs zu den Dardanellen, auch Trepea/wohl Therapia/Tarabya auf der europäischen Seite des Bosporus und ganz besonders Scutari/Skutarion gegenüber von Konstantinopel, wo sich Badoer mehrere Male aufhält, vermutlich um mit den dort angesiedelten osmanischen Behörden Probleme zu klären, die bei geschäftlichen Abschlüssen in der osmanischen Hauptstadt Adrianopel/Edirne entstanden sind. Die 115 Aspra, die ein Beauftragter Badoers in Gallipoli *per manzaria al subasi* bezahlt, sind m. E. eher für den obersten osmanischen Sachwalter in der Stadt gedacht als für Lastenträger im Hafen (S. 117, Anm. 25) Das sind aber nur marginale Ergänzungen und Verbesserungen, die den Wert der Untersuchungen der Autorin nicht einschränken können. Ihre These, daß der Handel mit thrakischem Getreide für westliche Kaufleute im 15.Jh. kaum noch eine Rolle spielt, scheint mir allerdings nicht genügend abgesichert zu sein, denn im Kontenbuch Badoers finden sich zwei gewichtige Eintragungen, die einen solchen Handel belegen. Der eine betrifft einen Getreideeinkauf für die Hauptstadt in dem thrakischen Küstenort Panidos, der noch im 15.Jh. zu den wichtigen *caricatoria frumenti* dieses Raumes gehört,[2] der andere bezieht sich auf den Schwarzmeerhafen Agatopoli, der ebenfalls Thrakien zuzurechnen ist und im konkreten Fall Getreide nicht nur nach Konstantinopel, sondern auch nach Trapezunt liefert.

In den Akten zweier genuesischer Notare auf Chios aus den Jahren 1450/51, die Laura Balletto zur Grundlage ihres Beitrages macht, wird in erster Linie die Rolle dieses Vorortes der Genuesen als *centre du grand trafic international en Orient*[3] reflektiert und dokumentiert, der weitgehend von Vertretern *delle grandi consorterie familiari genovesi* und ihren *fattori* organisiert und kontrolliert wird, während nur ein einziger Grieche als Schiffsführer und Schiffsbesitzer bei ihnen Erwähnung findet. Trotzdem deutet sich auch hier so etwas wie ein innerer Ring für diese Handelstätigkeit an, zu

[2] Vgl. M. Balard, La Romanie génoise. Rom 1978, Bd. II, 752.
[3] Die Autorin zitiert J. Heers, Gênes au XVe siècle. Paris 1961, 385.

dem v.a. Neuphokaia gehört und der bis nach Palatia reicht, wo Frachten geladen und komplettiert werden, die entsprechend den in Chios geschlossenen Verträgen für ferne Häfen und Geschäftspartner bestimmt sind. Und daß dieser Ring spätestens in Rhodos verlassen wird, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß viele Schiffe dort einen Lotsen für ihre Weiterfahrt ins östliche Mittelmeer an Bord nehmen. Die Rolle des Konferenzortes Chalkis/Negroponte, die im Vergleich zu Chios vielleicht etwas provinzieller ausgerichtet war und stärker auch als Vorort einer Wirtschaftsregion in Erscheinung treten könnte, wird leider in dem Konferenzband wenig thematisiert, trotzdem sind aber gerade für diese regionalen Wirtschaftsentwicklungen als einer ganz spezifischen Erscheinungsform der Epoche der Palaiologen und vielleicht sogar als einer charakteristischen Übergangsform in die Turkokratie[4] viele neue Erkenntnisse zu gewinnen.

Verschiedene Beiträge sind dem Besitz und Verkauf städtischer Immobilien gewidmet. Evelyne Patlagean glaubt von der Existenz eines Immobilienmarktes in Thessalonike sprechen zu können. Eleftheria Papagianni interessiert sich besonders für die Wertbestimmung von Immobilien in Konstantinopel an der Wende vom 14. zum 15.Jh. Sie macht auf den bisher einmaligen Fall der Versteigerung eines Grundstückes aufmerksam, deren Bezeichnung κάντος=*incanto* eindeutig auf westliche Beeinflussung hindeutet. Antonia Kioussopoulou bewertet nach der Durchsicht eines weitgefächerten Quellenmaterials über den Besitz und die Nutzung städtischer Immobilien durch zahlreiche Klöster Nordgriechenlands ihren Einfluß auf die Entwicklung städtischer Wirtschaftsaktivitäten eher skeptisch. Thematisiert werden durch Angeliki Panopoulou und Spyros N. Troianos die Gewinnung und der Handel mit Salz, von Nikolaos Moschonas der Handel mit Sklaven und von Kyros Paulikianov Preise und Umlauf slavischer Handschriften auf dem Heiligen Berg.

Wie nicht anders zu erwarten, ist der Ertrag des Bandes hinsichtlich gewerblicher Produktion und Produkte nur gering. Auf zwei konkrete Details sollte aber doch hingewiesen werden. Barbara Koutava-Delivoria versucht mit guten Argumenten nachzuweisen, daß die im europäischen Westen bis in die frühe Neuzeit hinein bekannte textile Bezeichnung *zendado* bzw. *cendal* – *sendal* sich vom griechischen Partizip κεντηνόν ableitet und dem Wesen nach gestickte bzw. bestickte Textilien meint, die in Byzanz eine große Rolle spielen und in der Spätzeit als Reaktion auf die Überschwemmung der einheimischen Märkte mit westlichen Textilien vielleicht sogar noch einmal eine erhöhte Bedeutung bekommen,[5] wie das besonders die Aktivitäten zweier *goldwiredrawers* aus Konstantinopel im spätmittelalterlichen London belegen, die vor kurzem von J. Harris nachgewiesen werden konnten,[6] von der Autorin aber übersehen wurden. Kaum weniger interessant sind die *schiavine*, rauhe Wollmäntel bzw. Wolldecken, auf Schiffsdecks und von Soldaten und Pilgern getragen und genutzt, die die Gesellschaft Giustinian auf Korfu vom Festland bezieht (Mueller, S. 90) und die etwa zur gleichen Zeit vielleicht auch von venezianischen Kaufleuten in Patras bezogen werden.[7]

---

[4] Das deutet Ducellier in seinem Beitrag, 47 f., an.

[5] Vgl. K.-P. Matschke, Tuchproduktion und Tuchproduzenten in Thessalonike und in anderen Städten und Regionen des späten Byzanz. *Byzantiaka* 9 (1989) 78, 86.

[6] J. Harris, Greek emigres in the West 1400–1520. Camberley 1995, 180 ff.

[7] O. J. Schmitt, „El viazo de Patras“ – Venezianische Kaufleute und die moreotische Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten der byzantinischen Peloponnes (1430–1458). *BZ* 94/2 (2001) 681 f. Vgl. auch sciavine für Sklaven auf Schiffstransporten bei

Dem großen Kapitel der Geldgeschichte sind speziell die Beiträge von Donald M. Metcalf, Julian Baker, Marie Nystazopoulou-Pelekanidou und Michel Balard gewidmet. Interessant war für mich der von Metcalf auch über Münzfunde und Münzemissionen geführte Nachweis eines scharfen Kontrastes in der wirtschaftlichen Position zwischen Konstantinopel und Thessalonike zuungunsten der zweiten Stadt des Reiches (S. 20). Und einleuchtend finde ich auch die Feststellung von Baker, daß militärische Kampagnen hochwertiges Münzgut in eine Region bringen können, das sich aber nicht notwendig in Hortfunden niederschlagen muß, da es sich bei ihnen eher um *the type of petty cash* handelt, *used in some of the urban centres for day-to-day exchanges* (S. 311 f.).

Zu erwähnen sind noch zwei sehr informative Beiträge von Charalampos Gaspares über die Stadt Kandia und ihre (topographische) Ausgestaltung zum Handelszentrum und Vorort einer venezianischen Kolonie und von Telemachos Lounghis zu den Auffassungen byzantinischer Gelehrter des 14. Jh. über Markt und Geld. Interessant ist auch der Aufsatz von Triantaphyllitza Maniati-Kokkini über die Stellung unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen zum Boden und über ihren unterschiedlichen Anteil an seinen Erträgen. Der abschließende Beitrag von Paso Penna zeichnet noch einmal die großen Linien der Geldentwicklung nach und verbindet sie mit einigen Momentaufnahmen aus dem Wirtschaftsleben der Peloponnes. Der einleitende Vortrag von Nikos Oikonomides über Geld und Markt in den Augen der byzantinischen Aristokratie konnte leider nicht mehr veröffentlicht werden, da der Direktor der die Konferenz veranstaltenden Institution und unermüdliche Anreger und Förderer wirtschafts- und geldgeschichtlicher Forschungen zu Byzanz und über Byzanz hinaus kurze Zeit nach ihrem Abschluß verstorben ist.

*Klaus-Peter Matschke*

## Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino. A cura di Antonio Rigo (*Orientalia Venetiana* 16). Firenze, Olschki 2004. IX, 315 S., 12 Taf. ISBN 88-222-5372-8.

Wie der Herausgeber, Professor für Byzantinistik an der Universität Venedig, im Vorwort ausführt, verlangt das dynamische Vordringen des Palamismus bzw. der palamitischen Theologie innerhalb der Orthodoxie (Griechenland, Russland, Balkan und Diaspora, besonders USA) nach einer verstärkten historischen Betrachtung (vom 14. Jahrhundert bis zur Gegenwart). Die wichtigsten Autoren unter den Palamiten und Antipalamiten sind inzwischen kritisch ediert; weitere „instrumenta laboris" (Prosopographien, Handschriftenkataloge usw.) liegen vor, aber das ganze Material ist noch nicht hinreichend ausgewertet. Die vorliegende Aufsatzsammlung will dazu beitragen, diese Lücke auszufüllen. Es sei dem Rezensenten aber erlaubt, gleich zu Beginn gegenüber diesem optimistischen Einstieg die begründete Vermutung zu äußern, dass trotz der stetig anwachsenden internationalen Bibliographie zum Palamismus der Höhepunkt dieser *theologischen* Fachrichtung schon überschritten ist, nicht zuletzt durch die inzwi-

---

Badoer, Il Libro dei Conti di Giacomo Badoer (Costantinopoli 1436–1440). Complemento e Indici, ed. G. Bertelè, Padua 2002, 154.

schen evidente, solide Gegenargumentation der Antipalamiten (wie Barlaam von Seminara, Gregorios Akindynos, Nikephoros Gregoras, Demetrios Kydones und Nikolaos Kabasilas, um nur die wichtigsten zu nennen).

Der erste Aufsatz über die palamitische Kontroverse auf dem Berg Athos vom Konzil 1351 bis zum Synodaltomos von 1368 (Jakobos Trikanas, Prochoros Kydones und Philotheos Kokkinos) aus der Feder des Herausgebers (1–51) untersucht die Vorgehensweise dreier bekannter und weniger bekannter Vorkämpfer beider Seiten in der dritten Etappe des Palamitenstreites. Aus Augenzeugenberichten wird u.a. deutlich, dass die palamitischen Mönche ihre Gegner oft in sehr derber, ausfälliger Weise angegriffen haben. Besonders ausgeprägt ist die Feindschaft des Igumen der Megiste Lavra, des serbenhörigen Jakobos Trikanas, gegenüber dem ihm untergebenen Prochoros Kydones (wie sein Bruder Demetrios in einer Beschwerde an Patriarch Philotheos Kokkinos hervorhebt). Prochoros wird wegen seiner „Ideen" (Ablehnung der palamitischen Gebetsweise) verurteilt und aus der Mönchsgemeinschaft ausgeschlossen (*reductio ad statum laicalem*); er protestiert öffentlich gegen alle Verleumdungen – umsonst. Trotz des Anathema widersetzt er sich dem beginnenden Palamaskult bis zum Tod (vor 1371). Diese und viele andere Details sind aus Primärquellen (Handschriften; edierten Texten) genauestens belegt.

Der zweite Beitrag (55–177), wiederum von A. Rigo, enthält die erste kritische Edition des Tomos von 1368, der ein Studium der Codices und der früheren Ausgabe durch Patriarch Dositheos von Jerusalem vorausgeht. Der Text selbst wird datiert und auf seine patristischen und sonstigen Quellen hin untersucht. Der Edition sind noch weitere athonitische Quellentexte beigegeben, so dass die Kanonisationsurkunde für Palamas erstmals aus ihrem Kontext erklärt und darum besser verständlich wird.

Die übrigen Beiträge sind eher von sekundärer Bedeutung. I.D. Polemis studiert das Verhältnis von Nikephoros Blemmydes und Gregorios Palamas (179–189); M.-H. Congourdeau greift nochmals die Beziehungen des Nikolaos Kabasilas zum Palamismus auf (191–210) und kommt zum Ergebnis, es sei gleichermaßen verfehlt, ihn als Palamiten wie auch als Antipalamiten zu bezeichnen; dieser Schwebezustand ist m.E. allerdings durch den zitierten Beitrag von I.A. Demetrakopulos eindeutig widerlegt (zugunsten des Antipalamismus). – Beide Parteien im Palamitenstreit bezichtigen sich wechselseitig des Messalianismus; in diesem Zusammenhang überprüft M. Hinterberger die Affäre um den Mönch Niphon Skorpios und die entsprechenden Vorwürfe gegen Patriarch Kallistos I. (211–248). Zum Schluß geht B. Mondrain noch den Kopisten des Johannes VI. Kantakuzenos in insgesamt 76 Handschriften nach (249–298).

Verschiedene Indices erleichtern das Auffinden der vielen Namen, die der breiteren Leserschaft noch unbekannt sein dürften. Herauszuheben ist insgesamt die eindrucksvolle Nachzeichnung von Leben und Werk des Prochoros Kydones in den ersten beiden Beiträgen, die in dieser Ausführlichkeit und Gründlichkeit sonst nirgendwo zu finden sind.

*Gerhard Podskalsky*

Charalambos Gasparis [Χαράλαμπος Γάσπαρης], Catastici Feudorum Crete. Catasticum Sexterii Dorsoduri 1227–1418. Τόμος Α′. Β′ (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Πηγές 6 — National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, Sources 6). Athen 2004. 502 S. m. Taf., Abb. u. Kt.; 735 S. ISBN 960-371-025-3.

This exceptionally thorough study constitutes the edition of the hitherto unpublished register of the fiefs of the district of Dorsoduro in the island of Crete under Venetian rule (one of the six districts into which the island was initially divided in imitation of the *sestieri* of Venice). The registers of the fiefs of all the districts are part of the Archive of the Duke of Candia, now at the State Archives of Venice. The publication of those of the district of Dorsoduro breaks new ground in the understanding of the redistribution of land and the landowning regime that was formed after the establishment of Venetian rule on the island in 1204/1211. The complexities of the source and of the nature and development of land tenure in Venetian Crete necessitated an extensive introduction in order to render the text and its historical and social context accessible to the highest possible number of readers, as the editor explains in the 'Preface' (vol. I, p. 14). This made it appropriate for the publishers to have a separate volume, which comprises an extensive discussion of the landholding regime and the institutions involved from the beginning of the thirteenth to the end of the fourteenth century (the period of time roughly covered by the register) and a meticulous analysis of the contents of the *catasticum* with Greek summaries of all the entries. The text itself and the indexes are included in the second volume.

The island of Crete is better represented in the sources than any other part of Latin Greece thanks to the survival of all the records of the Cretan Chancery and their removal to Venice after the surrender of Candia to the Ottomans in 1669. This reviewer, being a historian whose research mainly focuses on the history of Cyprus under Frankish and Venetian rule, cannot but envy the abundance of archival material that has survived for Crete compared to the relative scarsity of archival sources for Cyprus. This is a fascinating period in the history of the Greek world and one that is difficult to classify in terms of the traditional western terminology and historical periodisation: it crosses the great divide between medieval and early modern, which historians of Greece usually put in 1453 (the fall of Constantinople to the Ottomans) for reasons of convenience, and this demands the command of a broad range of historical sources as well as of auxiliary sciences. Charalambos Gasparis is well suited for the task. As he says in the 'Preface' (vol. I, p. 13), the idea for the edition was formed over the last twenty years and he has in the meantime dealt with the rural economy and social history of Venetian Crete in a number of articles and books. The book under review thus represents the culmination of long reflection on the topic.

The two great strengths of the book are, first, the fact that it establishes a methodological and theoretical framework for the future editions and studies of the remaining *catastici,* and, second, Gasparis' admirable mastery of archival and other sources of the history of Crete. Consequently, although in the introduction the reader is prepared for a treatment analysis of land tenure based almost exclusively on the edited text and although the emphasis is indeed on the information provided by the *catasticum,*

the author also draws upon a variety of sources to paint a composite portrait of fief holding in Venetian Crete, taking great care to amplify the challenges this kind of study presents for the reader who is unfamiliar with the complexities of the social and institutional history of the island and the relevant terminology. The book has the additional merit of dealing with the edition of a text that does not concern Candia, the principal city and capital (modern-day Herakleion), which is the object of the overwhelming majority of the surviving source material, but a 'lesser' and less well attested district.

With the aqcuisition of Crete as a result of the Fourth Crusade (1204) and of the distribution of Byzantine lands amongst the participants, Venice needed to implant a new social system in order to administer the island, regulate relations between the native Greek population and the Venetian settlers, and achieve optimum economic advantages for the Republic. This social system was characterised by a diversity of constituent elements: some pre-existing Byzantine structures (as the very term *catasticum,* from the Greek *κατάστιχο,* indicates), a feudal character for the landholding regime, a Venetian bureaucracy that excluded Greeks from the administrative and military offices of the island, and, contrary to what happened in the Frankish-ruled parts of Latin Greece, a firm colonial control by the parent state which used the island's resources for the impressive rise of the Venetian metropolis to a maritime, commercial, and political power. The implementation of this system demanded the permanent settlement of a Venetian landed élite.

Part One of the introductory first volume is an exhaustive treatment of land tenure in thirteenth and fourteenth-century Crete, in general, and in the district of Dorsoduro, in particular. Chapter One (pp. 19–57) deals mainly with the settlement of Venetians on the island and the distribution of land amongst the state, the Latin Church, and the settlers, expounding upon the complex issues of how the concession of fiefs was carried out, the nature of the obligations of the holders, the categories of fiefs, their number, their location, and the typology of the hierarchisation within the class of the feudatories as well as upon matters of nomenclature regarding the terminology of the documents and the extent to which it reflected social reality. Most importantly, the author explores the evolution of the landholding regime in connection with the presence of Greek fief holders (who were treated by the Republic in matters of landownership on an equal basis with the Latin fief holders), also taking into consideration the numerous revolts of the Greek *archontes,* members of the old landowning aristocracy of the island who, by way of the revolts, managed to retain and / or augment their property, thus opening the way for other Greeks to acquire land and enter the class of the feudatories. Chapter One is perhaps the best in the volume, at least for this reader, in so far as it lays new perspectives for interpreting the evolution of the landowning regime in Venetian Crete and opens suggestive vistas on a range of topics worthy of further study.

In Chapter Two (pp. 59–90), the author investigates the organisation and functioning of the institution of land registry, the offices and officers related with the updating and keeping of the *catastici,* and the various registers of fiefs that existed in Venetian Crete. Chapter Three (pp. 91–119) constitutes an overview of the content of the edited *catasticum:* it studies the territory covered by the district of Dorsoduro, the fief holders, the composition of each fief (including its human resources, the *villani*), and the fief borders. This reviewer would be remiss if she did not point out the existence of a

similar practice for determining fief borders in both Venetian Crete and Lusignan Cyprus: the validity of ancient land divisions and local custom was acknowledged and the authorities often relied on the testimony of the native Greeks for litigations concerning domain borders (respectively, *Catasticum Dorsoduri,* vol. I, pp. 117–118 and, indicatively, vol. II, nos 1119, 1142, 1174 and *Les Assises de Jérusalem,* I. *Assises de la Haute Cour,* ed. Comte A. Beugnot, *Recueil des historiens des croisades. Lois,* Paris 1841, pp. 394–395, 532–534). Chapter Four (pp. 121–129) is devoted to paleographical and editorial problems concerning the parchment *catasticum* and its edition. Following this are two chapters (pp. 151–178) that provide lists of all the villages (or *casalia*) mentioned in the *catasticum* with their identification wherever this is possible, an invaluable contribution to Cretan toponymy, and a table of the Greek words in Latin characters used in the register with their Greek equivalent.

Parts Two and Three of the first volume address in detail the contents of the *catasticum.* Part Two summarises concisely each property or domain entry. This provides the specialised and non-specialised reader alike with an excellent tool, a handy summary in Greek of the information each entry contains that elucidates the difficulties the text may present. Apart from information on the category, size, and location of the fief, the military obligations involved, and the villages and other property included in the fief (land, vineyards, orchards, mills, houses, salines, property held in burgess tenure, etc.), each entry comprises lists of the fief holders in chronological order and of the *villani* attached to the fief. The most original contribution of the entries is the way they help to restore the visibility of the Greek peasantry. Although usually narrative, documentary, literary, and archaeological sources conspire to silence the lower classes, in the *catasticum* the Greek *villani* emerge with a certain identity. Part Three offers summaries of all registered acts, classified according to the corresponding domain entry. These two parts are supplemented by extremely useful chronological and thematical tables of the registered acts. Gasparis' text is supported by tables providing data about the expedition of Venetian settlers, the distribution of fiefs, and the opening and closing dates for each domain entry as well as by lists with the names of all known chancellors and scribes / notaries (working for the Ducal Chancery and involved in the issuing and keeping of the *catastici*), of the *partitores Comunis,* and of fiefs and fief holders. Volume I is complemented by twenty photographic reproductions of pages from the *catasticum* and two maps.

The edited text forms the bulky second volume. The domain entries and the corresponding acts are presented according to the order and layout of the register, despite the frequent chronological and thematical inconsistency. Similarly, additional acts registered in the margins of the register's pages are placed, wherever possible, after the act to which they refer, even if they are followed by earlier acts. As the editor explains (vol. I, p. 127), the aim was to preserve in the edition the picture of an 'operating' register book that underwent constant additions, cancellations, and modifications. This is a diplomatic edition with the smallest possible number of editorial interferences. The editor's main concern was to respect as far as possible the idiosyncracies of the manuscript text (linguistic or orthographical particularities and mistakes, deleted words, rubrics, page layout, later notes and other marginalia, etc.), thus taking into consideration the discourse of the medieval text with its material manuscript context. Gasparis himself remarks in the 'Preface' (vol. I, p. 14) that, despite the difficulties involved, the edition of an archival documentary source cannot be intended as a vehicle for the

editor to demonstrate his philological skills but can only serve as a means of rendering a manuscript text accessible to the scholarly and lay public. Consequently, only regularisation according to modern usage of punctuation and of initial capital letters and expansion of the abbreviations have been introduced for the reader, while textual mistakes concerning names of persons and places that have been preserved in the edition but may cause confusion have been corrected in the Greek summaries of the entries in the first volume. The edited text is supplemented by detailed indexes of the names of persons and places and of the terms and specialized lexicon used in the register as well as by a table of the domain entries and the corresponding acts.

The book is in the main carefully edited, except from the occasional typographical slips and the paperback binding which may prove to be short-lived for volumes of this size. My only reservation is that no bibliography is provided. I would also have welcomed a separate chapter in the introductory volume devoted to the language of the register. Although Gasparis discusses different linguistic aspects of the text on several occasions, the reader would have profited if this scattered information were presented in a special chapter.

But these are only minor criticisms. It is impossible in a review of this length to do justice to the importance of Gasparis' work and the quality of his scholarship. He has provided the scholarly community with a hitherto inaccessible valuable text and has at the same time presented his findings in a lucid introductory volume, which not only details the contents of his text, but also sets it in the context of thirteenth – early fifteenth-century Cretan society. In fact, the first volume may be used independently, as a lengthy monograph on the landowning regime in Venetian Crete and its particularities and not only as an accessory volume to the edited text. The author allows the emergence of the important role of landholding as the only way for the Greeks to achieve social mobility and economic rise. He also manages to bring out the relation between land tenure and social interaction, the former being the link between the different strata of feudatories, Latins and Greeks, that led to the creation of a social class with definite characteristics, thus determining the processes of cultural interaction and redefinition of identity for the Cretan aristocracy. Other regional studies of Latin Greece will find support in this admirable work.

The edition of the register of the fiefs of the district of Dorsoduro brings further distinction to the series of the National Hellenic Research Foundation in which it appears and can be consulted with confidence by scholars of the history of Venetian Crete and of the social and economic history of Latin Greece in general. It constitutes a perfect example of the skilful process by which modern scholars turn medieval documents into accessible texts.

*Angel Nicolaou-Konnari*

Alessandro Maria Bruni, Θεολόγος. Drevneslavjanskie kodeksy Slov Grigorija Nazianzina i ich vizantijskie prototipy / I codici slavi antichi delle Orazioni di Gregorio di Nazianzo ed i loro prototipi bizantini. Moskva – Sankt-Peterburg / Mosca – Pietroburgo, Nestor-Istorija 2004 (*Rossija i Christianskij vostok, Biblioteka*. Vypusk 6 / *La Russia e l'Oriente cristiano, Biblioteca*. Volume 6). 255 S.

Die Monographie über die slavische Übersetzung der Homilien Gregors von Nazianz und deren byzantinische Vorlagen beruht auf einer in Moskau verfassten und von Boris L'vovič Fonkič betreuten Dissertation. Sie ist auf Russisch geschrieben, besitzt jedoch ein italienisches Vorwort des Herausgebers Fonkič (S. 13–14) und des Autors (S. 17–18) sowie eine italienische Zusammenfassung (S. 241–255).

In den letzten Jahrzehnten war eine verstärkte Beschäftigung mit den Orationen Gregors von Nazianz zu beobachten, besonders im Rahmen des Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze in Löwen (Louvain). Die Erforschung und Edition seiner Werke beschränkte sich aber nicht auf die griechische Tradition, sondern erfasste auch die Überlieferungsstränge in orientalischen Sprachen, also im Syrischen, Arabischen, Armenischen, Georgischen, Koptischen (bloß einzelne Orationen) und Äthiopischen (eine einzige Oration) (vgl. S. 40–45). Dahinter stand die slavische Tradition mit ihrem reichen Repertoire an Handschriften aus dem 11.–18. Jh. in der Forschung zurück. Der Autor will mit seinem Buch diese Lakune schließen.

Die Orationen Gregors von Nazianz wurden mehr als einmal ins Slavische übersetzt. Die älteste Übersetzung von 13 Orationen stammt aus dem Bulgarien des 10. Jh. und liegt in einem einzigen russ.-ksl. Kodex aus dem 11. Jh. vor (St. Petersburg, RNB, Q. п. I. 16). Nur diese Übersetzung ist bisher unter den slav. Texten ediert worden (A. Budilovič, XIII slov Grigorija Bogoslova v drevneslavjanskom perevode po rukopisi Imperatorskoj Publičnoj Biblioteki XI veka, 1875). Die gesamte übrige hsl. Tradition umfasst 16 Orationen, wobei diese Hss. teilweise auch die Kommentare des Niketas von Herakleia (11. Jh.) enthalten. Über die Geschichte der Übersetzung dieser liturgischen Sammlung von 16 Orationen besteht keine Klarheit: handelt es sich um zwei Übersetzungen (1. Übersetzung: 10./11. Jh.; 2. Übersetzung: 11. oder 14. Jh.) oder ist die jüngere Fassung nur eine Revision der ersten Fassung, bzw. hängt eine oder beide von der ersten bulgarischen Übersetzung des 10. Jh. ab? (S. 125). Einigkeit herrscht in der Forschung auch nicht hinsichtlich des Orts der Übersetzung (Redaktion?) der zweiten Fassung: manche sprachen sich für Serbien, manche für Bulgarien aus (Bruni neigt der bulgarischen bzw. athonitischen Lokalisierung zu, vgl. S. 128ff.).

Die Struktur der ältesten slav. Übersetzung mit 13 Orationen findet sich weder in der griech. noch in einer orientalischen Tradition. Bruni erwähnt zwei Arbeitshypothesen: 1. diese Struktur spiegelt einen verlorengegangenen griech. Prototyp wider; 2. sie beruht auf innerslav. Materialauswahl. Beide Hypothesen betrachtet er nicht als zielführend („neplodotvornymi", S. 45), sondern er geht von den sogen. vollständigen griech. Sammlungen mit 47 oder 52 Texten (nach der Einteilung Véronique Somers') als Vorbild aus. Eine Bestätigung dieser Abhängigkeit findet er in der übereinstimmenden Verwendung des Marginalzeichens des *Heliakón* in griech. Hss. der vollständigen Sammlung und der russ.-ksl. Hs. des 11. Jh. (vier Belege; S. 51), sowie in der gemeinsamen Existenz von Scholien, Titeln und Vorworten zu einzelnen Orationen in den

griech. Hss. und der russ.-ksl. Hs. (S. 54–64). Die Untersuchung der ältesten slav. Übersetzung schließt mit einer genaueren Bestimmung der textologischen Abhängigkeit von griech. Hss.-Familien (nach V. Somers) in ausgewählten Orationen (S. 68–81) und der Überprüfung des Niveaus dieser Übersetzung. Dabei kommt der Autor zum Schluss, dass diese Übersetzung nicht so schlecht ist, wie man bisher manchmal gemeint hat, wobei er auch vergleichendes Material aus anderen Übersetzungen (v. a. die georgische) hinzuzieht (S. 81–86).

Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit der paläographischen Analyse der ältesten griech. Hss. der Sammlung der 16 ἀναγινωσκόμενοι λόγοι (S. 87–118). Darin kommt Bruni zu wesentlichen Neudatierungen dieser 57 Hss. Dies wird mit Abbildungen aus den Hss. dokumentiert und in einer Tabelle (S. 93–95) zusammengefasst. Als Schlussfolgerungen (S. 93), die auch für die slav. Übersetzung der 16 Orationen von Bedeutung sind, sind zu erwähnen: 1. die ältesten Hss. stammen bereits aus dem 9. und nicht erst aus dem 10. Jh.; 2. die ältesten Hss. stammen aus Konstantinopel; 3. im 9. und 10. Jh. bestand bereits sowohl eine Anordnung nach dem Oster- wie nach dem Weihnachtszyklus.

Das längste Kapitel des Buchs ist der vollständigen Erfassung und Klassifikation der 130 slav. Hss. der 16 Orationen (ἀναγινωσκόμενοι λόγοι) gewidmet (S. 119–191). Die Hss. gehören der ostslavischen, serbischen, mittelbulgarischen und mittelbulgarisch-moldauischen Redaktion des Kirchenslavischen an. Bruni konnte fast alle Hss., von denen sich über 100 in den Handschriftensammlungen Russlands befinden, *de visu* studieren. Die hauptsächlichen Einteilungskriterien sind folgende: 1. mit Kommentaren, mit einigen Kommentaren oder ohne Kommentare des Niketas von Herakleia (von den 355 griech. Hss. dieses Typs besitzen 111 die Kommentare, S. 122); 2. Anordnung (Weihnachtszyklus, Osterzyklus, ohne kalendarische Anordnung); 3. Aufteilung in zwei Bände. Nach diesen Kriterien werden acht verschiedene Gruppen unterschieden.

In einem abschließenden Kapitel (S. 192–230) werden die griech. Hss., die als unmittelbare Vorlage der slav. Übersetzung in Frage kommen, auf der Basis der Übereinstimmung der Vorworte im Kommentar des Niketas v. Herakleia eruiert (S. 201). Dem folgt die parallele griech.-slav. Erstedition dieser Vorworte zu einigen Orationen (S. 209–230).

In der Zusammenfassung werden zwölf Ergebnisse der Monographie und einige Aufgaben für die zukünftige Forschung angeführt. Folgende Desiderate werden erwähnt (S. 235f. bzw. 253ff.): 1. weitere textologische Untersuchung der ältesten slav. Übersetzung im Vergleich mit der griech. Hss.-Tradition; 2. Fortsetzung der paläographischen Untersuchung der griech. Hss. sowohl der vollständigen Sammlung wie auch der liturgischen Sammlung; 3. Untersuchung der Herkunft der ersten Fassung der Übersetzung der 16 Orationen und die Feststellung der Abhängigkeit von der ersten abg. Übersetzung des 10. Jh. bzw. Untersuchung der Beziehung von erster und zweiter Fassung der 16 Orationen; 4. Herausgabe dieser ersten Fassung der Übersetzung der 16 Orationen unter Zugrundelegung von ostslav. Hss. des 14. Jh. sowie von serb. bzw. mbg.-mold. Hss. des 14.–15. Jh.

Das besprochene Werk konnte die Abhängigkeit der slav. Übersetzungen von griech. Vorbildern in mancher Hinsicht plausibel machen. Ob diese Abhängigkeit nicht teilweise überzeichnet wurde, müssen zukünftige Untersuchungen feststellen. Die hohe Wertschätzung der Paläographie bei textologischen Fragen ist eine Eigenheit der Moskauer Schule, der Bruni angehört. In verschiedenen Punkten konnte er die Bedeutung der

griech. Paläographie auch für eine übersetzte Version wie die slav. dokumentieren. Besitzt sie jedoch über chronologische Probleme hinausgehend wirklich die erstrangige Bedeutung, die ihr in dem Buch zugeschrieben wird? Wenigstens für den Rez. ist dies noch nicht erwiesen.

Das kleinformatige Werk ist übersichtlich gestaltet und graphisch äußerst gelungen, wobei die Verwendung von verschiedenen Schriften (neben griechischen und kirchenslavischen Fonts auch georgische und syrische) und die Darbietung von zahlreichen Tabellen und Abbildungen hervorzuheben ist. Zu bedauern bleibt allenfalls das Fehlen von Indices und einer Bibliographie (bibliographische Angaben finden sich in den Fußnoten, was bei Mehrfachzitierung die Auffindung erschwert). In inhaltlicher Hinsicht bedeutet die Monographie einen wesentlichen Fortschritt bei der Erschließung und Erforschung der slavischen Tradition der Übersetzung der Homilien Gregors von Nazianz, aber auch einen gewichtigen Beitrag zu Paläographie und Textologie der griechischen Handschriftentradition. Es ist zu hoffen, dass Alessandro Maria Bruni manche der von ihm formulierten Desiderate für die künftige Forschung selbst in Angriff nehmen kann.

*Johannes Reinhart*

## Icon and Word. The Power of Images in Byzantium. Studies presented to Robin Cormack. Edited by Antony Eastmond and Liz James. Aldershot, Ashgate 2003. XXXIV, 301 S. m. zahlr. Abb. ISBN 0-7546-3549-X.

Dedicated and presented to Prof. Robin Cormack at the Courtauld Institute of Art, London, on his 65th birthday, this book consists of sixteen essays written by his former Ph.D students. The essays cover a broad range of media – from painted panels and manuscript illumination to monumental decoration and ivory carvings – with the common theme of icons and icon theory, and more specifically images and words, one of the favourite subjects in Cormack's, rather substantial, list of interests. The editors have divided the book in two parts. The first part, 'Icons and Meaning', explores the meaning and significance of images in Byzantium through essays that move from written texts to works of art. Annabel Wharton attempts to untangle four terms – icon, idol, totem, fetish – all used to describe holy images; Rico Franses discusses gold, its impact on and importance in Byzantine iconography; Charles Barber deals with the terms icon and portrait and the power of a label to exchange the one for the other; Karen Boston also addresses the problem of labelling an image and the meaning a label might carry; Liz James examines the importance of sight in connection to the validation of icons; Antony Eastmond considers imperial imagery and finds that it stood between icons and idols; Robert Maniura looks at images of the Virgin painted by Saint Luke in order to examine the western appropriation of Byzantine forms, and John Wilkinson pictures New Jerusalem through architecture and ritual. The second part, 'Icons and Context' employs the opposite movement, from works of art to written texts and examines specific images from specific cultural contexts. Maria Vassilaki takes on the subject of bleeding icons; John Osborne discusses images of the Virgin in early medieval Rome; Cecily Hennessy examines sixth to seventh-century images of

children in the church of Saint Demetrios in Thessaloniki, John Hanson addresses the ‘failed experiment’ of sculpture in Byzantium using the ‘statuesque Hodegetria’ as a starting point; Barbara Zeitler, through a selection of Byzantine ivories, looks at the use and abuse of Byzantine icons in the West; Lucy-Anne Hunt deals with a text (*encomium*) that narrates the story of the widow Euphemia and her icon of the Archangel Michael; John Lowden investigates forged Byzantine images of the twentieth century; and, last but not least, Maria Evangelatou considers the iconographic detail of the Virgin spinning purple thread in Annunciation scenes as a symbolic reference to the Incarnation of the Logos. The two themes, however, are not, to use the editors’ words, ‘watertight compartments’ (p.xxxi).

Three of these essays are written by scholars with whose work I am not only familiar, but whom I also had the privilege to be taught by at various stages of my studies. Maria Vassilaki’s essay on bleeding icons reveals her usual enthusiasm, diverse approach and systematic research. She looks at both contemporary testimonies from a twenty-first century Greek environment and Byzantine sources, suggesting convincingly that the present attitude towards the phenomenon might fill in the substantial gaps of these sources. John Lowden deals with an intriguing manuscript known as the Archimedes Palimpsest, which, as the title betrays, contains parts of Archimedean texts. Four Byzantine image-forgeries have been inserted in it. The forgeries, identified by Lowden, are reproductions based on a set of evangelists from the eleventh-century Gospel Book in Paris (MS grec 64), which were published in Omont’s 1929 book.[1] Lowden’s careful observations, apart from proving that a good art historian also makes a good detective and, possibly, a lawyer, also demonstrate that these forgeries bear testimony both to the abuse of the past and to the reception and importance of Byzantine culture. His position that they should be not removed in order to reveal the concealed Archimedean text has my full support. Liz James approaches texts in her usual considerate, systematic and meticulous manner. She assesses the importance of vision, *phantasia* – habitually translated as ‘imagination’, but associated with visual perception and memory in philosophical texts [pp. 60–61] – and memory for the Byzantines, which, in its turn, offers a convincing argument for the inevitability of the existence of religious images in Byzantium. A minor point which can be made here is that the category of *acheiropoietoi* images (p. 67) consists not only of icons ‘not made by hands’, as the literal translation of the word would indicate, but also of icons not made by ‘ordinary’ hands (e.g. the icon of the Virgin Hodegetria, painted by Saint Luke, is also considered an *acheiropoietos*).[2]

Maria Evangelatou’s paper on the Virgin spinning purple thread in the iconography of the Annunciation is excellent in every respect. Her interpretation, that this detail is a symbolic reference to the Incarnation of the Logos, leaves little, if any, room for doubt. As instructed by her mentor (p. 261), she is well aware of the dangers of over-interpretation and leaves nothing without textual proof. The only thing I would like to note here regards the discussion of the motif of open curtains or spread veils as symbols of the Incarnation (p. 264). One of Evangelatou’s references (note 24) discusses

---

[1] H. Omont, Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe au XIVe siècle. Paris 1929, pl. LXXXIV.

[2] The correct medieval Greek for Nominative Singular (i.e. for a single icon) is *acheiropoietos* rather than *acheiropoietas*, as mentioned on p. 67.

this motif in the West.[3] Among the examples feature fourteenth and fifteenth century representations of the enthroned Virgin and Child and of the dead Christ with an elaborate piece of fabric employed as a backdrop. This detail, however, could also be interpreted as a visual confirmation of their regal (i.e. superior) status, thus underlining their importance,[4] an interpretation not considered in the article.

The vital support of textual evidence is lacking from Cecily HENNESSY's paper, which, nevertheless, deals with a very interesting and thought-provoking subject. Hennessy explores three representations of children in the pre-Iconoclastic mosaics in the church of Saint Demetrios in Thessaloniki. Cormack himself has addressed these mosaics and has posed some noteworthy questions in his book *Writing in Gold*.[5] Hennessy's interpretation that these mosaics demonstrate respect towards children and recognition of their spiritual independence, is entirely speculative, albeit very intriguing. The author admits herself (p. 165) that in the *Miracles of Saint Demetrios*, there is no account of the saint '…curing children or having children dedicated to him'. These mosaics offer a unique set of visual examples in more than one sense. It might be worth exploring the possibility that the *Life of Saint Stephen* (p. 160), which corresponds to the child Maria cycle but is dated later than the mosaics, in the eighth century, might actually be depending on visual examples. Assuming that the father, because of his absence in the mosaics, may have had a small role in Maria's upbringing (p. 159) or, on a more general note, that men played an ambivalent part in the birth of holy children (p. 161), might be a little bit tricky: are we supposed to apply this deduction also in the life of the Virgin herself? Furthermore, do these conclusions apply only to pre-Iconoclastic imagery? Because in the fourteenth-century Chora monastery mosaics, for example, there are scenes where the Virgin's father, Joseph, is completely absent from crucial moments in her life, such as *Mary taking her first seven steps*.[6] Also the author's opinion that the figures in the mosaic depicting *Demetrios with two Boys* (fig. 11.5) '…have individualized faces…' (p. 163) is open to questioning. Apart from the fact that the statement is subjective (to me, for example, they look very much alike), the author offers no other evidence for the occurrence of individual facial characteristics in portraiture during this period. I do not believe it is useful to deliberate on which child might be the most important in fig. 11.6 (p. 164): while the one is placed on the saint's right hand side (i.e. in the position of importance), the other has the saint's left hand resting on its shoulder. This arrangement probably implies an equal importance and status for these two children, or at least that they are protected by the saint alike. Finally, regarding the statement that a bishop could have had children before reaching higher orders, the accompanying note 28 (p. 165) does not deal with this subject.

The lack of textual support also hinders, but only partly, Rico FRANSES' intriguing paper. He presents us with a new way of looking at Byzantine works of art that have

---

[3] H. PAPASTAVROU, Le Voile, symbole de l' Incarnation. Contribution à une etude sémantique. *CahArch* 41 (1993) 141–168.

[4] R. DUITS, Gold Brocade in Renaissance Painting. An Iconography of the Riches. University of Utrecht 2001, 234–242 (unpublished Ph.D thesis – forthcoming publication).

[5] R. CORMACK, Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons. London 1985, 89.

[6] P.A. UNDERWOOD, The Kariye Djami. 3 vols. (*Bollingen Series* 70). New York 1966, vol. 2, p. 104.

a golden background and I thoroughly enjoyed his analysis of the mosaic depicting the *Virgin and Child enthroned* in the apse of Hagia Sophia, where depending on the photo we are presented with, the emphasis shifts from the Virgin (plate III) to the Child (plate IV). His interpretation, however, of the 'dark' Christ in the Deposition from MS M639 (plate II), especially when seen in the context of the above-mentioned analysis, seems very tentative. It will certainly be worth examining further the question that the author poses (p. 18) regarding the consideration of images in gold as visual development of the theology of light.

Karen Boston's argument that the monograms IC XC that accompany the images of Christ are an integral part of His representations in Byzantine art, find me in complete agreement. One of the examples supporting the opinion that the Greek monograms (for both Christ and the Virgin Mary actually) were closely associated with their imagery, is San Marco, the decoration of which was executed by Constantinopolitan artists. There, all inscriptions are in Latin, the official language of the state and the language used during the liturgy, except the monograms in the depictions of Christ and of the Virgin, which are in Greek.[7] However, although Boston's position that the IC XC monograms travelled from the 'perimeters' to the 'centre' of the Byzantine Empire is tempting, this position implies that there was better knowledge of iconophile texts in those perimeters than in the centre, which does not seem tenable. Theodore the Stoudite (759–826) and Nikephoros I, patriarch of Constantinople between 806 and 815, the main iconophile theologians quoted in the paper, were primarily active in the capital. And although we could assume that the emperor was unfamiliar with convoluted iconophile arguments, could we really apply this assumption also to the patriarch? (p. 47). Finally, there is ambiguity in Boston's line of thinking regarding the dating of Weitzmann's B.36 icon (p. 41). The author claims that the icon should be dated after the Crucifixion in the Theodotus chapel at S. Maria Antiqua (741–52), in which case her argument that the icon should be dated closer to the onset of Iconoclasm (726) than Weitzmann's date might suggest, does not really follow – unless she means the second phase of Iconoclasm (815–843), but this is not specified in her text.

Robert Maniura's main example in discussing the holy image in the Renaissance is a panel depicting Saint Luke painting the Virgin, attributed to Rogier van der Weyden and dated to the 1430s (fig. 7.1), a painting which underlines the importance of preliminary drawings, as the author himself also notes (p. 91).[8] Based on this work, Maniura suggests that by the fifteenth century the western viewer was no longer in need of 'miraculous' or any icons, produced in the Orthodox East, but that the scale had rather tipped towards images produced in their own culture (p. 99). This suggestion is contradicted by findings in the Venetian archives from the period of the Venetian rule on Crete (1211–1669), which testify that at the end of the fifteenth and the beginning of the sixteenth centuries, there was a great demand for icons produced on the island in

---

7 For example, mosaic with XC as Emmanuel, blessing, ca. 1230; mosaic from the central dome of the Ascension, dated to the last quarter of the twelfth century with Christ and the Virgin being the only ones accompanied with Greek letters: The Basilica of St. Mark in Venice, ed. E. Vio. Florence 1999, 92, 114–115, 121 (Virgin), 125 (Christ).

8 See C. King, Drawing and Workshop Practices, in: The Making of Renaissance Art, ed. K. Woods. New Haven and London, forthcoming.

the West. One document in particular, dated 1497, informs us that a Venetian dealer commissioned a large number of icons, and that a year later he had managed to dispose successfully of half of them in Flanders, van der Weyden's land.[9] In addition, the influence that Orthodox images of the Virgin and Child had on northern European artists has been recently acknowledged.[10]

Antony EASTMOND's paper delivers what the title prepares us for: he comments on the uncertainty of the Byzantine imperial imagery and its (rather uncomfortable?) place between icon and idol. Although I agree that the surviving imperial imagery is of an 'idealized nature' (p. 78), one of the two examples chosen to demonstrate it, the portrait of the Empress Zoe, is rather unfortunate. Eastmond argues that Zoe looks too young for her age, but according to Psellos (who is actually quoted for his testimony on the stature of Basil II), "There were few signs of age in her; in fact if you marked well the perfect harmony of her limbs, not knowing who she was, you would have said that here was a young woman, for no part of her skin was wrinkled, but all smooth and taut, and no furrows anywhere."[11] Therefore, there is a possibility that her portrait in Hagia Sophia may indeed reflect reality. Eastmond also cites the comment of a jailer who remarked "I felt I was looking at a marvel, not a man" (p. 78 and note 36). Yet, this comment was made when the jailer saw the Emperor live from a distance, and not while he was looking at the Emperor's portrait. The statement cannot be used as proof that images improved the rulers by masking their imperfections.

John OSBORN, who examines Marian imagery in the context of Rome's early medieval history, suggests that 'there is no compelling evidence to place its origin [i.e. *Maria Regina*] in Rome' (p. 139). And although he highlights the possibility that the type might have originated at the Byzantine court, the evidence for this assumption is not compelling either.

John HANSON puts forward a very interesting argument regarding the unpopularity of sculpture in Byzantine art and makes some valid points. I would like, however, to raise a question mark regarding his opinion, when talking about style, that 'there is no clear reason to think that they [i.e. emperors] would impose personal individual preferences. Emperors' tastes and visual needs were dictated by the same cultural matrix as their subjects' (p. 175). There can be little doubt that patrons did impose their personal preferences in the iconographic programmes, at least in monumental decoration, as a plethora of examples from Crete testify. Regarding the emperors, a telling example is offered by Constantine IX Monomachos (1042–1055). As Mouriki has pointed out, the unusual facial characteristics in the portrait of King Solomon in the Anastasis mosaic in Nea Moni on Chios are due to the fact that the exemplary King was modelled

---

[9] From Byzantium to El Greco. Greek Frescoes and Icons, ed. M. ACHEIMASTOU-POTAMIANOU, Royal Academy of Arts, London, 27th March – 21st June 1987. Athens 1987, p. 51.

[10] M.W. AINSWORTH, "À la façon grecque": The Encounter of Northern Renaissance Artists with Byzantine Icons, in: Byzantium: Faith and Power (1261–1557), ed. H.C. EVANS. The Metropolitan Museum of Art, New York 2004, pp. 545–555.

[11] Fourteen Byzantine Rulers. The *Chronographia* of Michael Psellus, trans. E.R.A. SEWTER. Harmondsworth 1966, p. 158.

upon the monastery's patron.[12] And although an essence of flattery is certainly present in this portrait, it would be very hard indeed to argue against a specific request of the ruler. Regarding style, however, the role of personal preferences is, admittedly, more difficult to prove. However, I do not think that it can be dismissed as a possibility. Style touches on fashion and patrons, usually, demonstrate 'fashionable' preferences. The striking similarities between the angel from the Annunciation scene at Kurbinovo, dated 1191, and its counterpart in the church of the Panagia tou Arakos at Lagoudera, Cyprus, dated 1192, geographically far apart, but chronologically separated by only a year, are both considered as examples *par excellence* of the so-called 'Komnenian mannerism', the 'fashionable' style in Byzantine art at the end of the twelfth century.[13] And although this might not prove that personal preferences of patrons were imposed, it does not rule it out either; in fact, it is highly likely that the patrons of these two monuments may have requested what was stylistically 'fashionable' at the time.

Barbara Zeitler, by exploring Byzantine ivories re-used in the West in the eleventh century, highlights some cultural differences between East and West during the middle Byzantine period. Even though I am not in favour of the word 'exotic' when describing Byzantine ivories, the clear differences displayed in handling the objects within the different cultures makes the bridging of the gap and the cultural interaction during the late and post-Byzantine period, especially as witnessed on Crete, all the more interesting.

Finally in Lucy-Anne Hunt's paper, regarding her concluding remarks that the early thirteenth-century date of the text helps in interpreting contemporary imagery of Saint Michael (p. 221), it may be worth asking whether the images (or, at least, some of them) rather than the text came first, or even whether their development was parallel.

Overall both the editors and the contributors in this volume have succeeded in offering a multi-faceted but rounded point of view on icons, both from material as well as approach point of view. It is certainly essential reading for those who want to comprehend this complicated subject better and the achievement does Cormack proud.[14]

*Angeliki Lymberopoulou*

---

[12] D. Mouriki, The Mosaics of Nea Moni on Chios, 2 vols., Fourth Series: Byzantine Monuments. Athens 1985, pp. 136–137.

[13] L. Hadermann-Misguich, Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIe siècle, 2 vols. (*Bibliothèque de Byzantion* 6). Brussels 1975, fig. 36 (Kurbinovo), fig. 38 (Lagoudera). For Lagoudera see also D. and J. Winfield, The Church of the Panaghia tou Arakos at Lagoudhera, Cyprus: The Paintings and Their Painterly Significance (*DOS* 37). Washington, D.C, 2003, pl. 19.

[14] Errata: p. 28: Ὁ ἅγιος Συμεών instead of Ὁ ἁγὶος Συμεον. p. 45: φυσικὴ instead of φὺσικη. p. 137: 'doulos tis Theotokou' instead of 'doulos tou Theotokou'. p. 186: '…of this kind…' instead of '…if this kind…'. p. 188: '…the marriage of Theophano and the future Otto II…' instead of 'Otto III'. p. 197: '…two eleventh-century Byzantine triptychs…' instead of 'triptych'. p. 205: After '…perspective of the viewer, or 'audience'…' a comma should follow instead of a period. p. 271, note 11: Ελληνικὴ instead of Ελλενικὴ. p. 272, note 17: Pages for Papastavrou's article should be 141–143 rather than 41–43. p. 275, note 62: The reference should be to note 11 and not to note 10. p. 275, note 71: The reference should be to note 15 and not to note 14.

Peter Grossmann – Hans-Georg Severin, Frühchristliche und byzantinische Bauten im südöstlichen Lykien. Ergebnisse zweier Surveys (Deutsches Archäologisches Institut, Abtlg. Istanbul. *Istanbuler Forschungen* 46). Tübingen, Ernst Wasmuth 2003. XII, 180 S. mit 42 Abb. im Text und 36 Bildtafeln. ISBN 3 8030 1767 X.

Die vorliegenden auf Surveys zwischen 1974 und 1977 durchgeführten baugeschichtlichen Untersuchungen behandeln im wesentlichen die schon von H. Rott[1] zu Beginn des 20. Jahrhunderts und von Martin Harrison[2] um 1960 erforschten frühchristlichen Denkmäler in Zentrallykien (und eigentlich nicht im südöstlichen Lykien wie im Titel des Buches), die an der Küste[3] und im gebirgigen Hinterland der lykischen Metropole Myra liegen. Leider konnten in der kurzen Zeit nicht alle von Harrison (oft nur knapp) dokumentierten Orte aufgesucht werden. Da das schon 1997 zum Druck eingesandte Manuskript erst 2003 erschien, wurde die seit damals erschienene Literatur nur in Sonderfällen eingearbeitet[4].

Die einzigartigen Bauten dieser Region, die sich zum Teil mit der Vita des Hosios Nikolaos von Hagia Sion verknüpfen lassen, fanden nun eine würdige Publikation, die Grossmann und Severin mit zahlreichen neuen Bauaufnahmen und einer vorzüglichen Fotodokumentation (leider ohne Abbildungsverzeichnis) ausgestattet haben.

Im ersten Abschnitt „Monumente“ (S. 3–118) werden die einzelnen Denkmäler vorgestellt, im zweiten „Zusammenfassende Untersuchungen“ (119–176) baugeschichtliche und kunsthistorische Untersuchungen durchgeführt.

Die beiden Autoren haben die Beiträge durch ihre Initialen am Ende jedes Kapitels gekennzeichnet (Severin hat vor allem die Bauskulptur übernommen).

Die Monumente verteilen sich auf drei Gebiete, a) den Küstenbereich mit der Myros-Schlucht (Andriake, Sura, Danabaşı, Kök Burunu), b) Alacadağ (Muskar, Alakilise, Devekuyusu, Yılanbaşı, Karabel, Asarcık West, Asarcık Ost, Alacahisar und Güceymen Tepesi) und c) Ernez Dağ mit Arneai und Çamarkası.

Die im Abschnitt a) beschriebene Kirche von Kök Burunu (türkisch richtig wäre Kök Burnu) läßt sich mit der in einem spätmittelalterlichen griechischen Portulan

[1] H. Rott, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien. Leipzig 1908.

[2] R. M. Harrison, Churches and Chapels of Central Lycia. *Anatolian Studies* 13 (1963) 117–151 und zuletzt M. Harrison, Mountain and Plain. From the Lycian Coast to the Phrygian Plateau in the Late Roman and Early Byzantine Period. Edited by Wendy Young. Ann Arbor 2001.

[3] Die Kirchen im Küstengebiet auch bei O. Feld, Die Kirchen von Myra und Umgebung, in: J. Borchhardt, Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit. Mit Beiträgen von J. Borchhardt, O. Feld, G. Neumann, U. Peschlow, K. Schürer, G. Wiegand, H. Wiegartz, M. Wörrle, W. Wurster (*Istanbuler Forschungen* 30). Berlin 1975, 398–424 sowie W. W. Wurster, in: Borchhardt, Myra 87–89 und zuletzt U. Peschlow, Myra. *RbK* 6 (2002) 806–839.

[4] Zu ergänzen z.B. Iris Stollmayer, Spätantike Trikonchoskirchen – Ein Baukonzept? *JbAC* 42 (1999) 116–157 oder Th. Steppan, Die Athos-Lavra und der trikonchale Kuppelnaos in der byzantinischen Architektur (*Münchener Arbeiten zur Kunstgeschichte und Archäologie* 3). München 1995.

genannten Stephanos-Kirche auf dem Kap westlich von Finike identifizieren: εἰς τὸν κάβο τοῦ Φοίνικα ἔχει ἕνα νησὶ καὶ λέγουν το Γέροντα· … καὶ ἀπάνω εἰς τὸν κάβο ἔχει μίαν ἐκκλησία, ὁ Ἅγιος Στέφανος[5].

Im Abschnitt b) werden mehrere Orte/Denkmäler untersucht, die wir aus der Vita des Hosios Nikolaos kennen, der 564 im Sion-Kloster starb. Seine Vita ist von einem Zeitgenossen geschrieben und enthält wertvolle Informationen zum Bau des Klosters[6].

Muskar, heute Belören, ist wahrscheinlich mit der *Kome* Tragalassos der Vita des Hos. Nikolaos identisch, zu deren Verwaltungsbereich auch das *Chorion* Pharroa (Karabel) mit dem Sion-Kloster (Alacahisar) und dem Johanneskloster von Akalissos (Asarcık West) gehörten[7].

Da das Sion-Kloster aufgrund der Beschreibung in der Vita auf einem Berg lag und aus dem anstehenden Fels herausgearbeitet wurde, können nur die Ruinen von Alacahisar gemeint sein, die 4 Kilometer südwestlich von Karabel (Pharrōa) auf der Spitze eines das Umland überragenden Hügels liegen. Das Johanneskloster von Akalissos lag dagegen vermutlich in Asarcık/West, da der dortige Trikonchos als Vorbild für die Klosterkirche H. Sion gewertet werden kann[8]. Dieser Trikonchos diente als Altarraum der dreischiffigen Basilika und war wohl nicht, wie Severin S. 62 aus baustatischen Gründen annimmt, mit einem das Zentrum betonenden Holzdach bedeckt, sondern wie der Trikonchos von Devekuyusu (S. 49) von einer Vollkreiskuppel überwölbt, deren Versturzmasse sich noch heute im Sanktuarium befindet (vgl. Taf. 15). Sie ist wohl spätestens bei dem Erdbeben von 796 (vgl. Grossmann S. 16) eingestürzt. Auch der Trikonchos im Sion-Kloster (Alacahisar) hatte nachweislich (S. 104) eine Kuppel.

Bei der Beschreibung von Alacahisar entging den Autoren offensichtlich, daß die Ruinenstätte von einem Mauerzug umgeben war, der sich noch deutlich im Gelände abzeichnet. Der südlich an den Trikonchos anschließende Raum entspricht weitgehend der Reliquienkapelle des Klosters von Asarcık West, das wahrscheinlich auch hier als Vorbild diente. Die von Grossmann S. 108 an der Nordseite dieses Raumes in der Südwand der Kirche erwähnte größere Segmentnische ist dann wohl in Analogie zu Asarcık West ein hoch verschüttetes Arkosolgrab, in dem ein noch nicht ausgegrabener Sarkophag (des Hosios Nikolaos?) stehen könnte[9].

---

[5] A. Delatte, Les Portulans grecs (*Bibl. Fac. Philos. et Lettres Univ. Liège* 107). Liège–Paris 1947, 256; zum Kabo tu Phoinika, der Insel und Geronta vgl. nun auch H. Hellenkemper – F. Hild, Lykien und Pamphylien. *TIB* 8. Wien 2004, *s. vv.* Kabo tu Phoinika, Xindacopo und Geronta.

[6] Neben den in der Bibliographie verzeichneten Ausgaben von Anrich und Ševčenko vgl. nun auch Die Vita Nicolai Sionitae. Griechischer Text. Übersetzt und kommentiert von H. Blum. Bonn 1997.

[7] *TIB* 8, *s. vv.* Tragalassos, Pharrōa, H. Siōn und Akalissos (2).

[8] Vgl. *TIB* 8, *s. vv.* H. Siōn und Akalissos (2).

[9] Vgl. *TIB* 8, Abb. 374 und F. Hild, Klöster in Lykien, in: V. Ruggieri – L. Pieralli (Hrsg.), ΕΥΚΟΣΜΙΑ. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J. Catanzaro 2003, 317 mit Abb. 6.

Der neben einer dreischiffigen Basilika isoliert stehende Trikonchos von Güceymen Tepesi (S. 112f., Abb. 35) findet eine Parallele im westlykischen Bezirgân[10]. Er diente vielleicht als Baptisterium.

Alakilise, heute schon relativ bequem auf ausgeschildertem Weg von Zeytun aus zu erreichen (bis dorthin Fahrweg von Muskar/Belören aus), ist mit hoher Wahrscheinlichkeit mit der *Kome* Karkabo der Vita des Hosios Nikolaos zu identifizieren, da die dortige durch eine Inschrift aus dem Jahre 812 bezeugte Gabrielskirche wohl mit der Gabrielskirche der in der Vita bezeugten *Kome* Karkabo identisch ist[11].

Im zweiten Teil "Zusammenfassende Untersuchungen" stellt Grossmann S. 119 fest, daß beim Bau des Sion-Klosters (Alacahisar) zunächst „eine Grobform von beträchtlicher Toleranz aus dem Fels geschlagen wurde". Dies wird in der Vita des Hosios Nikolaos bestätigt, der zufolge der Bau des Klosters mit der περιχαραγὴ τῶν κόγχων, d. h. dem Ausschlagen der Apsiden (aus dem anstehenden Fels) begann[12]. Zu den S. 125 genannten lykischen Querschiffbasiliken sind noch die von Patara und Limyra hinzuzuzählen.

Die zentrale Frage für baugeschichtliche Forschungen im frühbyzantinischen Lykien ist zweifellos die Herkunft der sonst in Kleinasien kaum anzutreffenden Trikonchoi, der sich Grossmann S. 128–141 widmet. Zu unterscheiden sind dabei die rechtwinklig ummantelten Trikonchoi der Sanktuarien von Asarcık West, Devekuyusu und Dikmen von den freistehenden Trikonchos-Bauten in Güceymen Tepesi und Bezirgân. Außerdem gab es auch Trikonchos-Pastophorien/Parekklesien[13]. Für die rechtwinkling ummantelten Trikonchoi, die sonst in Kleinasien nicht bekannt sind, werden Vergleichsbeispiele aus dem Hl. Land vorgeführt, so die Rekonstruktion der *cella trichora* von Siyāġa auf dem Berg Nebo. Auch die Vita des Hos. Nikolaos von Hagia Sion weist auf die engen Beziehungen Lykiens zum Hl. Land hin. So ist auch das sonst in Kleinasien unbekannte Patrozinium der Klosterkirche von der Sion-Kirche in Jerusalem abzuleiten; der Heilige reiste dreimal dorthin.

Die Bauskulptur der behandelten Objekte (Severin, S. 141–176) ist durchwegs aus dem einheimischen grauen Kalkstein gemeißelt. Generell fällt der reiche Bauschmuck auf. Nichtverzierte (unfertige) Gesimse oder Gebälkstücke sind oft nur roh bearbeitet und wurden, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr dekoriert (vgl. das Gesims der Nordkonche von Alacahisar, Taf. 32, Abb. b).

Häufig tauchen Kapitelle auf, die *windbewegte Blätter* aufweisen; weitere lykische Beispiele finden sich in Müğren (Gölova) und Yazır[14].

Konstantinopolitanische Marmorvorbilder aus dem ausgehenden 5. Jahrhundert bestimmten die lykische Bauplastik des frühen 6. Jahrhunderts, die dann jedoch eine durchaus eigene provinzielle Entwicklung erfuhr (u. a. verwilderte Details und massige Proportionen bei den Kapitellen).

---

[10] Vgl. *TIB* 8, Abb. 88 und Hild, Klöster in Lykien, a. O. 324 mit Abb. 10.

[11] Vgl. *TIB* 8, *s. v.* Karkabō.

[12] Vita Nik. Sion. c. 4.

[13] Vgl. *TIB* 8, 221f., und *s.vv.* Andriakē, Bunda, Gülmez Asarı, Kabo tu Phoinika, Lētōon, Limyra, Melanippē, Xanthos.

[14] Vgl. *TIB* 8, *s. vv.* Müğren und Yazır (1) mit Abb. 439.

Die Chronologie der Bauskulptur (S. 165ff.) bestätigt, daß das Johanneskloster von Akalissos/Asarcık West (2./3. Jahrzehnt 6. Jh.) Vorbild für H. Sion/Alacahisar (viertes Jahrzehnt 6. Jh.) sein kann.

Speziell, aber nicht nur, für die Bauskulptur bietet der Abbildungsteil eine wertvolle und eindrucksvolle Dokumentation für eine abgelegene byzantinische Kulturlandschaft, die nun durch die neuen Editionen der Vita des Hosios Nikolaos Sionites und durch den Fund des Silberschatzes von Kumluca/Korydalla, der in enger Beziehung zum Sion-Kloster steht, in ein grelles Licht gerückt wurde. Die mühevolle Kleinarbeit der beiden Autoren, sowohl im Gelände als auch am Schreibtisch, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden und ist dankbar zu begrüßen.

*Friedrich Hild*

## Lioba Theis, Die Flankenräume im mittelbyzantinischen Kirchenbau. Zur Befundsicherung, Rekonstruktion und Bedeutung einer verschwundenen architektonischen Form in Konstantinopel (*Spätantike – frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend*, Reihe B. Bd. 18). Wiesbaden, Reichert 2005. VIII, 216 S., 260 Abb. auf 144 Taf. ISBN 3-89500-359-X.

N. Brunov unternahm vor mehr als 80 Jahren den Versuch, mit der mittelbyzantinischen Kreuzkuppelkirche mit Flankenräumen einen „fünfschiffigen“ Bautyp in Konstantinopel nachzuweisen. An einer ganzen Gruppe von Bauten, die auch alle hier im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, konnte er dieses Phänomen beobachten. Dennoch stießen seine Artikel eine langanhaltende Diskussion nicht nur über die Begrifflichkeit, sondern vor allem auch über die Deutung von Einzelbefunden an (S. 14–26). Während Kirchen mit Umgängen in paläologischer Zeit fast die Regel sind (S. 7 ff., vgl. dazu auch jüngst E. Hadjitryphonos, Το περίστωο στην υστεροβυζαντινή εκκλησιαστική αρχιτεκτονική [Thessaloniki 2005]), versucht die vorliegende, als Habilitationsschrift verfasste Arbeit nun als eine Art „Spurensicherung“ (S. 185) den Nachweis, dass die Kreuzkuppelkirche mit Flankenräumen bereits in mittelbyzantinischer Zeit tatsächlich ein in Konstantinopel allgemein verbreiteter Typus gewesen war.

Damit wird seit langem wieder eine aktuelle, übergreifende, am Architekturbefund orientierte Behandlung der mittelalterlichen hauptstädtischen Kirchen vorgelegt, eine Publikation, die man daher mit großen Erwartungen zur Hand nimmt.

Sie gliedert sich in drei große Kapitel, so eine Einleitung mit Begriffsklärung, Forschungsstand und Fragestellungen, sodann die Darstellung des Baubefundes von insgesamt zehn Kirchen, und schließlich Folgerungen, wo die wesentlichen Fragen und Gesichtspunkte diskutiert und resümiert werden.

Wenden wir uns hier gleich den Befunden zu, denn neue Evidenzen, Beobachtungen und Schlussfolgerungen sollen zu neuen Beurteilungen dieser Bauten führen.

Die früheste mittelbyzantinische Kirche mit Flankenräumen und damit quasi der Urbau dieser Gruppe ist die nur aus der Überlieferung bekannte *Nea* Basileios’ I. Obwohl deren seitliche Korridore offensichtlich auch als Verbindungsgänge zum kaiserlichen Poloplatz dienten, müssen es ihrer Ausmalungen wegen (Märtyrerszenen) wohl geschlossene, primär der Kirche zuzurechnende Räume gewesen sein. Viel mehr lässt

sich hier zur Beziehung von Kernbau und Flankenräumen nicht sagen. – Anders bei der Atik Mustafa Paşa Camii. Diese Kirche konnte die Verf. während der Restaurierung 1992 untersuchen. Zu den wichtigsten Beobachtungen zählt, dass die vier Eckräume ein Obergeschoss besaßen, die westlichen waren unten mit einer Holzdecke, die östlichen mit einem Tonnengewölbe gedeckt gewesen. Evidenz für diese Doppelgeschossigkeit gibt im O auch die Außengliederung der Seitenapsiden: die unteren und oberen Räume besaßen jeweils Fenster und darüber Nischen. Alle nach außen gerichteten Öffnungen der Obergeschossräume reichten auf ein einheitliches, durch eine vortretende Ziegellage (zu welchem Zweck?) markiertes Niveau herunter, scheinen also Durchgänge gewesen zu sein. Doch alles weitere ist entweder unzureichend dokumentiert oder nur hypothetisch: Das gilt für eine Narthexempore (zumindest der Längsschnitt Abb. 8 zeigt keine W-Öffnung in Bodenniveauhöhe) ebenso wie für eine Terrasse über den Flankenräumen als Verbindung der oberen Eckräume (warum in den Schildwänden Rundfenster in „Fußhöhe"?) und für Parekklesia als östlichen Abschluss (so Abb. 19). Auch die Datierung der Bauphasen ist ungesichert: Die Errichtung im 9. Jh., vor der Fenari Isa Camii, ist den „beobachteten baulichen Besonderheiten" (S. 54 f.) jedenfalls nicht zu entnehmen. Gleichermaßen ist eine lateinerzeitliche Zerstörung hypothetisch. Der ihr folgende Wiederaufbau (einziger Befund ist die S-Wand des SW-Eckraumes mit Materialwechsel in den Bögen) soll spätestens in der 1. H. 14. Jh. erfolgt sein. Die Datierung stützt sich auf Vergleichsbeispiele zu diesem Motiv (vgl. Anm. 203). Warum aber könnten die 2. und die 3. Phase nicht identisch sein, denn Bögen dieser Art gibt es auch noch zur Zeit der 1. H. 15. Jh. (Mermerkule, Rez., in: *JÖB* 51 [2001] 385–403), als die Fresken in den Bogenfeldern des südlichen Tribelon entstanden sein sollen? Die Aufgabe der Zweigeschossigkeit der Eckräume (Abbau der Böden, Durchschlagung der Gewölbe) wird wohl in osmanischer Zeit im Zusammenhang mit der Erhöhung des Fußbodenniveaus erfolgt sein. – Die Rekonstruktion der Fenari Isa Camii N-Kirche anhand der Sondagen- und Mauerbefunde der N-Seite wurde vielfach diskutiert und spitzte sich auf die Frage zu, ob es durchlaufende Flankenräume gab, über welche vor allem die oberen östlichen Eckkapellen erreichbar waren, oder nicht. Dabei stützt sich die Verf. im Wesentlichen auf zwei Beobachtungen. Das eine ist (wiederum) eine vortretende Ziegellage in Gesimshöhe der Schildwand, die sie auf alten Aufnahmen zu erkennen glaubt. Das andere sind Balkenlöcher in unterschiedlicher Position. Diese werden als von Zugankern stammend und damit als Nachweis für die Existenz eines Flankenraumes gedeutet, obwohl sie – da im Maueranbruch gelegen – auch durchaus bereits vor der Außenfläche geendet haben könnten. Im anderen Fall sollen sie zur Balkendeckung des Raumes vor dem westlichen Eckkompartiment gedient haben. Warum aber dann dort Holzbalken und vor dem Tribelon skulptierte Marmorkonsolen als Deckenträger? So gesehen, führen die Beobachtungen und Schlussfolgerungen in der Kernfrage leider zu keinem abschließenden Ergebnis. – Nicht ganz verständlich ist, warum die Bodrum Camii in die Betrachtung miteinbezogen wurde, denn sie besaß keine Flankenräume. Die Verf. möchte jedoch nachweisen, dass ihre Substruktion im Norden, Süden und Westen ursprünglich weiter vortrat, wie das auch im Osten der Fall war. Damit soll die Terrasse um den Kirchenbau größer gewesen und die Anlage einem hierarchischen System gefolgt sein, wie das auch bei Kirchen mit Kernbau und Mantelräumen der Fall war: ein gewagter Vergleich, zumal eine solche pyramidale Struktur (s.u.) vom benachbarten Palastbereich aus gar nicht wahrzunehmen war (vgl. Abb. 70). Der Versuch, an den drei Seiten tonnengewölbte Gänge zu rekonstruieren, kann auch nicht überzeugen. Denn die oben

vortretenden Vorkragungen der Außenvorlagen der Substruktion sind nicht Reste gekappter Bögen, dazu fehlen radial gesetzte Ziegelsetzungen. Die dazwischengespannten kurzen Quertonnen reichten also auch nicht weiter nach außen, als sie es heute tun, ein durchlaufendes Längstonnengewölbe wäre so also auch nicht entstanden (unverständlich die Rekonstruktion Abb. 79). Wollte man hingegen annehmen, dass oberhalb dieses Systems eine Längstonne ansetzte, so hätten die genannten kurzen Tonnengewölbe außen keine Stirnbögen ausbilden können. Der Verweis dabei auf die ehemals vor der Ostseite laufenden Tonnen ist untauglich, denn dort ist eine andere Lösung gewählt, die (zudem flacheren) Nischen sitzen *unter* deren Gewölbeansatz (vgl. Abb. 82). – Die sog. Eski Imaret Camii (nach C. Mango, in: *DChAE* 20 [1998] 87–88, sind Identifizierung und die damit verbundene Datierung hinfällig) ist ein besonders schwieriger Fall. Schon R. Ousterhout, ebd. 16 (1991–92) 47–56, hatte zum Außenbau aus neueren Beobachtungen vorsichtige Schlüsse gezogen. Die Verf. fügt hier nun weitere hinzu: Die S-Wand besaß unten eine 0,74 m hohe durchlaufende Mauerung, die nur durch die Narthextür unterbrochen wurde. Von der Kämpferzone der genannten Tür bis zur darüber liegenden Emporenöffnung zieht sich über die gesamte S-Fassade ein Wandstreifen, der gekennzeichnet ist von z.T. unregelmäßiger Mauerung, Verdeckter-Schicht-Technik und Ziegelornamentik. Gedeutet wird er als paläologische Reparatur von Abbruchspuren der Gewölbe eines ehemaligen Flankenraumes. Über dessen Terrasse soll die südöstliche Obergeschosskapelle zu erreichen gewesen sein, die die Verf. als Pendant zu der westlichen vermutet. Doch diese Deutung wirft Probleme auf: Im Westen muss eine Verbindung zur Narthexempore vorhanden gewesen sein. Dort soll daher seitlich davor eine Art Turm gestanden haben (an dieser Stelle also kein Tonnengewölbe, aber auch auf die gesamte Höhe keine Maueranschlüsse für den Turm!?). Im Bereich des Tribelon muss das vermutete Gewölbe ausgesetzt haben, stattdessen dort wohl ein Bretterboden (keine Balkenlöcher, keine Konsolen!), der dort höher lag als das Laufniveau über den Gewölben. Für eine wohl kaum mehr als 1 m hohe Mauerbeschädigung eines ausgebrochenen Gewölbeansatzes einen knapp 4 m hohen Streifen der Ziegelschale der Fassade systematisch zu entfernen, um ihn neu aufzumauern und zu dekorieren, hat jedoch schon etwas Befremdliches. Auch bei der S-Wand des Exonarthex soll wohl entsprechend verfahren worden sein (vgl. Abb. 92), der Mauerbefund dort bleibt jedoch unerörtert. Vollkommen außerhalb der Diskussion steht auch die Frage, ob der Ziegeldekor wirklich paläologisch ist. Ousterhout hatte die nächsten Parallelen zu manchen Motiven im 12. Jh. gefunden. Die von der Verf. angestellten Überlegungen vermögen also nicht die Existenz und die Form eines Flankenraumes vor der S-Seite dieser Kirche überzeugend nachzuweisen. – Aufnahmen und Beschreibungen des 19. Jhs., die hier ausführlich wiedergegeben und kommentiert werden, dokumentieren für die Kilise Camii einen südlichen Flankenraum (Beschreibung des ursprünglichen Zustandes: S. 159). Da dieser Befund am heutigen Bau nicht mehr zu kontrollieren ist, bleiben vor allem Fragen nach dessen Zeitstellung und nach einem möglichen Pendant an der N-Seite. Die Existenz eines solchen N-Raumes sieht die Verf. eigentlich schon durch den südlichen Mantelraum gegeben („und es ist kein Argument bekannt, welches einen vergleichbaren Bau auf der N-Seite ausschließt", S. 97). Zusätzlich stützt sie sich dabei auf eine bereits von Restle (vgl. Anm. 345) beobachtete Blendnische im Exonarthex-N-Joch über dem heutigen O- Durchgang (Abb. 144): offensichtlich Rest der ursprünglichen Narthex-Fassade, die damit um ein weiteres Joch nach N über die (heutige) Flucht des Naos hinausgriff. Merkwürdig dabei ist, wie und warum dieser Wandbereich bei der späteren

Neuanlage des Durchganges erhalten blieb. Eine Grundrisskizze dieses Befundes hätte sicher gezeigt, dass der östlich auf den Durchgang folgende Raum kaum schmaler als der heutige gewesen sein konnte. Damit war er aber bedeutend breiter als die südliche Portikus. Die Aussage „Die Breite der Blendnische entspricht der Breite des südlichen Flankenraumes" (S. 98) und die mehr als bescheidenen Skizzen Abb. 125. 126 lassen dieses Problem jedoch nicht erkennen. Zweites Argument ist die mit einem Ziegelmäander dekorierte Zone über dem Tribelon der N-Wand, die – wie bei der Eski Imaret Camii – als paläologische Erneuerung des ausgebrochenen Flankenraumgewölbes gedeutet wird. Die im Innern in das Bemagewölbe eingeschnittenen Fenster könnten zu den vermuteten Oberkapellen gehört haben, obwohl uns für solche Sichtverbindungen die Vergleichsbeispiele fehlen. Das ganze Problem der Zugänglichkeit dieser Oberräume (Narthexempore?) bleibt undiskutiert. – Der Architekturbefund der Gül Camii hat seiner starken Verbauungen wegen bisher nie zu befriedigenden Deutungen und Rekonstruktionen geführt. Einem abermaligen Versuch möchte man daher auch schon a priori mit Skepsis begegnen. Doch trotz unveränderter Befundlage und Untersuchungsbedingungen kann die hier vorgeschlagene Lösung durchaus überzeugen: Der mittelbyzantinische Urbau war eine Kreuzkuppelkirche mit Stützsystemen wie die Kalenderhane Camii, mit dreiteiligem Sanktuarium, von eingeschossigen Flankenräumen begleitet. In einer zweiten Phase wurden die Kuppelpfeiler massiv ausgemauert, die Pastophorien wurden aufgegeben, ihre Apsiden außen verblendet. Ihre Funktion übernahmen die Parekklesia der Flankenräume, diese selbst erhielten ein Obergeschoss, wobei die seitlichen Kreuzarmgewölbe nun bis zur Außenflucht vorgezogen wurden. Natürlich bleiben auch hier Ungereimtheiten und Fragen: Nicht endgültig gesichert ist die Form der Kuppelpfeiler, die ursprüngliche Breite der Flankenräume scheint mit ca. 2 m sehr schmal, die Pastophorien, nicht viel breiter, müssen auch als Widerlager des Bemagewölbes ca. 10 m hoch gewesen sein! Die Datierung der Phasen stützt sich allein auf das Mauerwerk: für den 1. Bau Verdeckte-Schicht-Technik, jedoch nur nach Augenschein (bei der Eski Imaret Camii wurde solche für paläologisch erklärt, nur weil dort die zurückgesetzten Ziegel zu sehen und zu beurteilen waren). Argumente für eine paläologische Datierung der 2. Phase (was spricht für eine angeblich lateinerzeitliche Zerstörung?) liefern lediglich die Motive des von einer Ziegelschicht begleiteten Bogens und der Fries aus Ziegelkonsolen in der Traufzone der Nebenapsiden. – Seit mehreren Jahren laufen am Pantokratorkloster gründliche Bauuntersuchungen und Restaurierungen. Solange diese noch nicht beendet und abschließend publiziert sind, können die Beobachtungen hier auch nicht als endgültig gelten. Der Verf. geht es im Wesentlichen um die Rekonstruktion der beiden ersten Kirchen. Der südliche Flankenraum der S-Kirche ist noch weitgehend erhalten, wenn auch sein östlicher Apsidenschluss rein hypothetisch ist (Abb. 185). An der O-Seite im N soll noch ein Bogenfragment erkennbar sein (Abb. 200. 201?), Evidenz dafür, dass auch dort ein solcher Flankenraum existierte (Abb. 185 Rekonstruktionsversuch). Der beidseitig ausladende Narthex würde eine solche Lösung auch nahe legen. Obwohl die N-Seite der N-Kirche sehr stark überarbeitet ist, spricht doch einiges dafür, dass auch dort eine (holzgedeckte) Halle lag. Wenn sie auf der Gegenseite (in Verlängerung des nach S gleichermaßen ausladenden Narthex) ein Pendant besaß, müssten die Flankenräume beider Kirchen nebeneinander gelegen haben. Eine Rekonstruktionsskizze hätte das vielleicht deutlich machen können. In der Folge wurden die beiden mittleren Hallen zugunsten des Heroons abgerissen. Den zahlreich überlieferten paläologenzeitlichen Bestattungen nach (vgl. Anm. 391)

muss es sich hierbei – so die Verf. – um eine bedeutende Grablege der Paläologendynastie gehandelt haben. Ihre Mutmaßung jedoch, der zufolge die Errichtung des Heroons womöglich erst in paläologischer Zeit erfolgt sei, bedürfte doch noch der genauen Prüfung des Architekturbefundes: Glaubt man R. Ousterhout, der die Untersuchungen am Bau mitleitet, so gehören alle byzantinischen Bauphasen ins 12. Jh. (*DOP* 54 [2000] 269). – Für die Beurteilung des Befundes der Odalar Camii muss sich die Verf. im Wesentlichen auf die Arbeit von S. Westphalen, Die Odalar Camii in Istanbul (Tübingen 1988), stützen, denn die wenigen Baureste selbst lassen keine neuen Beobachtungen mehr zu. Beide Flankenräume waren ohne Naoszugang. Die Außengliederung des Kernbaues setzte erst in der Fensterzone ein und nahm damit offensichtlich auf die Anbauten Rücksicht. Der nördliche war ein reiner Durchgangsraum zum Narthex. Der südliche – vollkommen verschwunden, seine Existenz und Raumgliederung wird aus der darunter befindlichen Substruktion abgeleitet – war wohl nur von W zugänglich und soll der Verf. zufolge eine ähnliche Funktion besessen haben, nämlich als Zugangskorridor zu der SO-Kapelle (Diakonikon). – Wie zum vorausgegangenen Bau liegt auch zu der Kalenderhane Camii eine gründliche Publikation vor (C.L. Striker, Y.D. Kuban, Kalenderhane in Istanbul [Mainz 1997]), jetzt mit definitiven Ergebnissen zu Baugeschichte und Datierung. Mit den maßstabsgetreuen, steingerechten Plänen, Beschreibungen und Deutungen gibt sich die Verf. für ihre Vorstellung vom ursprünglichen Aussehen der noch z.T. erhaltenen Flankenräume jedoch nicht zufrieden. Der Versuch, die Oberflächenbefunde, im besonderen der N-Fassade neu zu deuten, die Wandvorlagen etwa als „raumtrennende Segmente“ (S. 144) und in den Beschädigungen Ansätze für jochtrennende Bögen zu erkennen (wo sind die Vorlagen auf der Gegenseite?), ist allerdings nur schwer nachzuvollziehen. Vor allem auch deshalb, weil sie sich dabei vornehmlich auf ein älteres von ihr „rektifiziertes“, dadurch stark gerastertes und unscharfes Photo stützt (Abb. 243, ohne Hinweis auf die Vorlage Abb. 245). Der Versuch zielt darauf, eine Doppelgeschossigkeit der Anräume nachzuweisen. Dazu führt sie Balkenlöcher zwischen den Tribelonbögen und eine vortretende Ziegellage darüber ins Feld für einen Dielenboden: “...gab es einen solchen, dann ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass das anschließende Gebäude [...] zweigeschossig angelegt gewesen war“ (S. 146 f.). Das aber galt bisher nicht für die anderen Bauten mit begehbarer Terrasse! Die Doppelgeschossigkeit hält sie offenbar auch deshalb für unverzichtbar, weil nur so die oberen Kammern über den Eckkompartimenten erreichbar gewesen wären. Doch zu welchem Zweck? Zumindest für den nordwestlichen kann eine Nutzung als ausgeschlossen gelten (Striker/Kuban 65). Unerklärt bleibt dabei auch, wie so die über diesen Oberräumen befindlichen Raumgebilde, die sie für eigenständige, nutzbare Räume hält, erreichbar gewesen sein sollen. Denn das ginge dann nur über die Dächer der oberen Flankenräume! Hier wird mit viel Aufwand, wenig Evidenz und – wie uns scheint – ohne Erfolg versucht, das ursprüngliche Erscheinungsbild der Kirche neu zu gestalten.

Trotz des Umfangs der Arbeit – auch durch Beschreibungen der Gesamtbauten und zahlreiche Zitate (auch in den Anmerkungen) bedingt – ist das Thema keineswegs erschöpft und es bleiben noch einige wichtige Desiderate: die genaue Dokumentation der Spuren von Anschlüssen der Flankenräume an die Außenmauern des Kernbaues, sei es durch Detailphotos oder Skizzen, und eine eingehendere Diskussion der aus diesen Spuren folgenden Rekonstruktion des Aussehens und der Nutzbarkeit der Anräume. Dazu gehört auch, wie deren Deckung vorzustellen ist. Ein rekonstruierter Gurtbogen bedeutet immer, dass der Flankenraum in diesem Bereich auch eingewölbt war, denn

freistehende Gurtbögen als Träger von Holzdächern gab es nicht. Horizontale Holzdekkung zum Zwecke der Erreichbarkeit von Oberkapellen wirft die Frage nach Abdichtung bzw. Ableitung von Regenwasser auf. In der Tat waren die Oberräume der Fenari Isa Camii nutzbare und benutzte Räume gewesen. Und das war gleichermaßen der Fall bei den östlichen der Atik Mustafa Paşa Camii und den westlichen, von der Narthexempore aus zugänglichen in der Eski Imaret Camii. Jedoch galt das für alle anderen auch? Bei der Kalenderhane Camii ist das mit guten Gründen bestritten worden. Angesichts dieser Sachlage hätte kritisch geprüft werden müssen, ob tatsächlich Obergeschossräume auch immer einen Zugang erforderten und dafür wirklich begehbare Terrassen existiert haben mussten. Was auch in diesem Zusammenhang hätte noch eingehender behandelt werden sollen, sind Narthex und Narthexempore als Verbindungsglied zu den Flanken- bzw. Oberräumen sowie die Funktion der Oberräume, wenn sie keine Apsidiolen besaßen. Schließlich müsste der Ziegeldekor, wie er hier auftritt, eingehender darauf hin geprüft werden, ob er wirklich paläologisch ist.

Die beigegebenen Photos sind durchweg von guter Qualität, die Illustrierung ist üppig, gelegentlich werden Ansichten auch gleich mehrfach wiedergegeben (z.B. Abb. 188. 189. 202), andere sind ohne Textbezug (z.B. Abb. 9. 145. 146). Manche der reproduzierten Pläne machen leider den Eindruck von billigen Xerox-Kopien (z.B. Abb. 5. 6. 8. 69 149. 187), eigene Zeichnungen lassen den gebräuchlichen Standard von Architekturdarstellungen vermissen.

In der Diskussion und Deutung der Befunde kommt die Verf. zur Frage der Funktion der Räume im Wesentlichen zu zwei Lösungen: Parekklesion und Umgang. Das kann aber nicht befriedigen, denn wenn vorhanden, bildeten Kapellen nur den östlichen Teil des Flankenraumes, der westliche gewährte lediglich einen eigenen Zugang dorthin. Und „Umgang“ allein kann nicht als Primärfunktion gelten. Die Bezeichnung „funktionale Vielzweckräume“ weist dann auch darauf, dass eine verbindliche Bestimmung nicht möglich ist.

Für die Form der Flankenräume kommt die Verf. zu dem Schluss, dass sie eine durch die Struktur des Kernbaus vorgegebene Rhythmisierung besaßen (S. 167). Das aber lässt sich nur von den Bauten mit erhaltenen bzw. dokumentierten Nebenräumen behaupten (Gül Camii, Pantokrator-S-Kirche, Kilise Camii), nicht aber von der Kalenderhane und der Odalar Camii (glatte Außenwände) und natürlich auch nicht von den anderen Kirchen, da deren Außenmauern verloren sind.

Was unter dem Stichwort „Planungsprinzipien“ gefasst wird, ist die Erkenntnis, dass sowohl der Kreuzkuppelkirche (mit Umgang) als auch der Umgangskirche zum einen eine Symmetrie und zum anderen die pyramidale Struktur einer horizontalen Raumstaffelung zugrunde liegen, mit einer Hierarchie in der Funktion der Bauteile. Mit letzterer war eine bestimmte Lichtführung verbunden, die ihnen unterschiedliche Lichtfülle verlieh. Waren das bewusste Gestaltungsprinzipien, so waren auch die Flankenräume in dieses Konzept eingebunden. Sie gelten der Verf. als „wichtige Mittlerfunktion zur Außenwelt“ (S. 189). Könnten diese, da ohne feste Funktion, dann vielleicht sogar primär dem Zweck der Realisierung oder Optimierung dieses ästhetischen Konzeptes gedient haben?

Bei weitem nicht für alle der hier behandelten Bauten ist die Existenz von Flankenräumen gesichert. Damit fehlt aber auch eine hinreichende Grundlage für die Hypothese, dieser Typus gehöre bereits in mittelbyzantinischer Zeit zum festen Formenkanon des Kirchenbaues der Hauptstadt.

Die Arbeit gibt eine Bestandsaufnahme des derzeitigen Forschungsstandes zum hauptstädtischen Kirchenbau dieses Zeitraumes, in vielen Fällen durch aktuelles Bildmaterial bereichert. Zahlreiche auch neue Beobachtungen schärfen den Blick auf die Denkmäler. Ob die daraus gezogenen Schlussfolgerungen in jedem Fall als verlässlich gelten können, werden auch noch weitere zukünftige Untersuchungen zeigen. Anregungen dazu sind hier reichlich gegeben.

*Urs Peschlow*

## David and June Winfield, The Church of the Panaghia tou Arakos at Lagoudhera, Cyprus: The Paintings and Their Painterly Significance (*Dumbarton Oaks Studies* 37). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2003. 347 S., 35 Farbabb., 309 Schwarzweißabb. 4°. ISBN 0-88402-257-9.

Nach dem umfangreichen Aufsatz von A. Nicolaïdès (L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudéra, Chypre: Etude iconographique des fresques de 1192. *DOP* 50 [1996] 1–137+109Abb.) stellt das vorliegende Buch von David und June Winfield einen weiteren wichtigen Beitrag in der Erforschung nicht nur eines der wichtigsten Monumente der Freskomalerei des 12. Jahrhunderts, sondern der byzantinischen Monumentalmalerei überhaupt dar. Die sehr gut erhaltenen Bildensembles dieser Kirche liefern Informationen über die zypriotische Geschichte und sind ein wichtiger Beleg für die Entwicklung der herausragenden byzantinischen Malerei.

Das Buch besteht aus fünf Kapiteln, einem Vorwort von H. Maguire, einem Vor- und Dankwort der Autoren, dem Verzeichnis der Fotoaufnahmen, einer ikonographischen Übersicht und der dazu gehörenden Liste sowie einer Bibliographie. Es endet mit einem ikonographischen Register und einer Anzahl von Farb- und Schwarzweißfotos.

Das erste Kapitel hat fünf Unterkapitel, in denen die Autoren das geschichtliche Umfeld mit der Erklärung der Toponyme von Lagudera und des Epithetons Arakiotissa für die Gottesmutter sowie die Geschichte der Kirche und die Legenden über sie durch die Jahrhunderte behandeln. Darüber hinaus werden in diesem Kapitel auch Architektur, historische Inschriften, Ikonographie sowie Konservierung und die Restaurierung der Kirche erklärt.

Im zweiten Kapitel beschäftigen sich die Autoren mit der genauen Beschreibung der Malerei in der Apsis der Kirche sowie mit einem Freskofragment, das im Naos der Kirche entdeckt wurde. Diese Fresken datieren die Autoren in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts und zwar vor das Jahr 1192. Als Stifter des Gebäudes und dieses Teiles der Malerei wollen sie – allerdings ohne einen greifbaren Beleg – Authentes, den Vater Leons, sehen. Dies begründen sie mit der Tatsache, dass die beiden Inschriften aus dem Jahre 1192, die mit Leon verbunden sind, auch seinen Vater nennen. Dieser wird jedoch in beiden Inschriften nicht im Kontext der Stiftung erwähnt, so dass wir hier meines Erachtens keinen Beweis für seine Beteiligung an der Stiftung der Kirche haben.

Im umfangreichen dritten Kapitel erfolgt eine sehr nützliche und detaillierte Beschreibung der Malerei im Naos und im Bema der Kirche. Da die Autoren glauben, dass nur dieser Teil der Kirche im Jahre 1192 mit Fresken ausgestattet worden ist, nennen sie dieses Kapitel *The 1192 Decoration*. In der Beschreibung der einzelnen Szenen und

Figuren gehen sie nicht konsequent nach dem symbolischen Schema der byzantinischen Monumentalmalerei mit ihrer Hierarchie vor.

Im vierten Kapitel beschäftigen sich die Autoren mit der Technik der Malerei aus dem Jahre 1192; in einer zusammenfassenden Analyse dieser Malerei wird der Versuch gemacht, die Künstlerhände zu trennen und eine Stellenwertbestimmung dieser Malerei innerhalb der byzantinischen Kunst vorzunehmen.

Das fünfte und letzte Kapitel ist der späteren Malerei gewidmet, jener aus dem 14. Jahrhundert in der Lünette der Nordfassade und im Narthex sowie jener aus dem Ende des 16. oder dem Anfang des 17. Jahrhunderts an der Nordfassade der Kirche. Hier werden auch die Kreuzdarstellungen an der Südfassade der Kirche erwähnt, die nicht genauer datiert werden, jedoch für älter als die Malereien an der Nordfassade gehalten werden.

Unsere Aufmerksamkeit erweckt besonders das erste Kapitel des Buches, da die Autoren dort einige besonders heikle Themen aufgreifen. Eines davon ist die Stifterinschrift, in der Leon Authentes als Auftraggeber der Malerei und die Datierung genannt werden. Das Anfangswort dieser Inschrift ἀνιστορήσθ[η] wird von den Autoren mit „was repainted" übersetzt. So bezieht sich die Inschrift laut den Autoren nur auf einen Teil der Malereien, und zwar auf jenen im Bema und Naos der Kirche, der im Zuge einer Erneuerung im Jahre 1192 entstanden ist. Die Autoren sehen in der Stifterinschrift von Lagudera also einen Beweis dafür, dass die Malerei der Apsis dieser Kirche schon vor 1192 und nicht im Auftrag von Leon Authentes entstanden sein muss. Sie behandeln aber die Inschrift in der Kirche von Lagudera als Einzelbeispiel und nicht im Kontext der anderen byzantinischen Stifterinschriften. Zahlreiche Inschriften beweisen nämlich klar, dass die byzantinischen Maler den Ausdruck ἀνιστορίζω immer für die Malerei von Kirchen benutzt haben, die zum ersten Mal mit Fresken ausgestattet wurden. Daraus ist zu schließen, dass das in Lagudera, wie auch bei anderen Beispielen, verwendete Verb ἀνιστορίζω mit „darstellen" = „paint" zu übersetzen ist (cf. *LBG* 113b; Lampe 146a). So liefert uns die Stifterinschrift meiner Meinung nach keinen Beweis dafür, dass es sich hier um die Erneuerung der Freskomalerei handelt. Die Inschrift bezieht sich also nicht nur auf Teile der Malerei in Bema und Naos.

Darüber hinaus erscheint mir eine Trennung der Malerei in der Apsis von derjenigen im Naos nicht zulässig. Die Malerei des Bemas und des Naos entspricht derjenigen in der Apsis sowohl stilistisch als auch ikonologisch und beweist meiner Meinung nach nicht nur die Möglichkeit, dass sich die Maler aus dem Jahre 1192 auf die Malerei ihrer Vorgänger in der Apsis anpassen wollten, wie die Autoren des vorliegenden Buches vermuten. Es handelt sich meines Erachtens in Apsis, Bema und Naos von Lagudera um die Malerei, die *in continuo* von einer Künstlergruppe und für einen Auftraggeber gemacht wurde. In der Praxis haben die Maler aber zuerst die Apsis mit der Malerei ausgestattet. Damit wurde symbolisch zuerst der Teil der Kirche fertiggestellt, dem „die himmlischen Kräfte innewohnen". So wurde aber auch aus praktischen Gründen vorgegangen, um dort bereits die Liturgie feiern zu können, während die restliche Kirche oft noch nicht fertiggestellt war. Erst danach widmeten sich die Maler dem Kuppelbereich der Kirchen und dann der unteren Zone. Es könnte natürlich sein, dass es in Lagudera zwischen der Ausstattung der Apsis und jener des Naos eine kleinere Unterbrechung gegeben hat. Ein Grund könnte sein, dass die Maler ihren Auftrag schon im Jahr zuvor bekommen hatten und, um die Kirche für die Liturgie fertigzustellen, noch vor dem Einbruch des Winters die Apsis ausgemalt haben. In den Wintermonaten

könnten sie sich dann mit den Ikonen und der Fertigstellung der Ikonostase (von welcher zwei Ikonen erhalten sind) beschäftigt und dann in der wärmeren Jahreszeit die restliche Freskoausstattung der Kirche vollendet haben. Im Dezember 1192 waren die Maler mit der Ausstattung der Kirche in jedem Fall fertig. Die Stifterinschrift besagt meiner Meinung nach, dass mit Dezember 1192 die Fertigstellung der Malerei der gesamten Kirche (inklusive Apsis) gemeint ist und dass Leon Authentes der Auftraggeber der kompletten Ausstattung war. Sonst hätte Leon wahrscheinlich die Verdienste seiner Vorgänger und besonders seines Vaters in der Inschrift hervorheben lassen. Derartige Stifterinschriften sind zahlreich in den byzantinischen Kirchen. Leider ist in Lagudera kein Stifterbild vorhanden, das uns in dieser Frage weiterhelfen könnte. Das fehlende Stifterporträt ist aber nicht mit der konservativen Einstellung der Familie Authentes zu verbinden (wie die Autoren es vermuten), besonders deswegen nicht, weil diese Darstellung möglicherweise innerhalb der verloren gegangenen Malerei der Westwand oder im Narthex (also dort, wo sie üblicherweise in einer byzantinischen Kirche zu finden war) angebracht war, wie die Autoren selbst bemerken.

Das fehlende Stifterporträt oder irgendeine andere Quelle können uns leider auch über die Abfolge der Baumaßnahmen keinen Aufschluss geben, die die Autoren in Zusammenhang mit der Malerei und Beschaffung der postbyzantinischen Ikonostase und dem Kirchenmobiliar diskutieren (was nicht zwingend damit in Verbindung stehen muss). Obwohl kein Beweis für eine unterschiedliche Bauweise der Apsis und der übrigen Teile der Kirche an Ort und Stelle zu finden ist, lassen sie die Möglichkeit offen, dass die gesamte Apsis früher entstanden sein könnte. Sie vermuten sogar, dass eine Naturkatastrophe, etwa ein Erdbeben, die bereits vorhandene Kirche beschädigt haben könnte und daher ein Wiederaufbau notwendig war. Eine derartige Katastrophe, die den gesamten Naos und den Narthex zerstört haben könnte, hätte aber sicherlich auch Spuren an der Apsis und besonders an ihrer Freskomalerei hinterlassen. Darüber hinaus wären die eventuellen Reparaturen der Architektur auch am Mauerwerk der Apsis für uns heute sichtbar. Wenn die Malerei der Apsis viel früher als diejenige im übrigen Teil der Kirche entstanden wäre, scheint mir diese Möglichkeit für die Architektur ohne einen konkreten Beweis *in situ* sehr unwahrscheinlich. Die gesamte Kirche mit ihrem alten Narthex ist eher als eine Einheit zu verstehen, die gleichzeitig gebaut wurde. Es ist nicht auszuschließen, dass Leon Authentes sogar auch der Stifter des Gebäudes war. Die Kirche stand eine Zeit lang sicherlich ohne Fresken. In jedem Fall musste das Mauerwerk einige Jahre austrocknen und mussten die Wände sich setzen, um anschließend die qualitätvolle Malerei aufnehmen zu können.

Aus den geschilderten Ausführungen der Autoren geht hervor, dass ein gravierender Umbau der Kirche im 17. Jahrhundert erfolgte. Zu dieser Zeit wurden nämlich die alte Westwand des Naos und der alte Narthex der Erweiterung der Kirche geopfert. Die Autoren sehen in dieser Maßnahme die fünfte architektonische Phase, die sie mit der Fertigstellung des Kirchenmobiliars und der neuen Ikonostase aus dem Jahre 1673 in Verbindung bringen. Die erste und zweite architektonische Phase sind laut den Autoren nicht klar trennbar und beziehen sich auf den oben besprochenen getrennten Bau der Apsis und des Naos. Die dritte Phase verbinden sie mit der Malerei des 14. Jahrhunderts, obwohl hier meiner Meinung nach unklar ist, ob es zu diesem Zeitpunkt überhaupt eine architektonische Intervention gegeben hat. Die vierte Phase der Architektur verbinden die Autoren mit der Freskomalerei des 16./17. Jahrhunderts an der Nordfassade der Kirche (hier darf aber meines Erachtens nicht ausgeschlossen werden, dass

diese Erneuerung im Zuge der Erweiterung der Kirche entstanden ist). Als sechste und letzte Phase wird die Restaurierung des Kirchenkomplexes im 20. Jahrhundert – seit dem Jahre 1955 – bezeichnet.

Über dem Nordeingang an der Nordfassade der Kirche befindet sich um die Lünette eine weitere Inschrift, die, nach der Paläographie zu urteilen, aus dem 14. Jahrhundert stammt und mit der Freskomalerei dieser Zeit verbunden ist. Mit dieser Inschrift haben wir noch einmal ein Beispiel, in dem das Verb γράφω sowohl als „schreiben" als auch als „malen" zu deuten ist, was die Autoren im Kommentar ihrer Übersetzung nicht berücksichtigt haben. Obwohl auch die Inschriften als Werke der Maler zu bezeichnen sind, benützten die byzantinischen bildenden Künstler das Verb γράφω, um sich als Autoren der Malerei zu bezeichnen. So wird in ähnlichen Fresken oder Ikoneninschriften dieses Verb als „malen" verwendet (cf. Lampe 324a). Der Ausdruck τῷ γράψαντι τὴν δέλτον, der in Lagudera vorkommt, bezieht sich meiner Meinung nach auf die von den Künstlern ausgemalte Wandfläche und direkt auf die Darstellung der Gottesmutter Achrantos in der Lünette, welche die Inschrift umrahmt. Damit geht aus der Inschrift in Lagudera also klar hervor, dass Leontios der Künstler war, der die vorhandene Wandfläche bemalte. Ob Leontios aus Lagudera mit demjenigen Leontios gleichzusetzen ist, der in Asinou seine Signatur hinterließ (wie die Autoren vermuten), ist Sache eines genauen Vergleichs der Malereien der beiden Kirchen und einer eventuellen Feststellung der gleichen künstlerischen Hände.

Der Ikonographie der Malerei haben die Autoren des Buches bewusst weniger Aufmerksamkeit gewidmet, da sie bereits im oben genannten Artikel von Andréas Nicolaïdès besprochen wurde. Obwohl in ihrem Werk von der Ikonologie der Malerei die Rede ist, haben die Autoren die Gelegenheit nicht genutzt, um etwas tiefer in das Thema einzusteigen und etwas mehr über die sonst sehr gelehrte und gut gegliederte Ikonologie der Malerei zu sagen. Denn gerade Lagudera wäre das prädestinierte Beispiel dafür, wie anschaulich sich die Szenen und Figuren den Betrachtern präsentieren. Sie sind eindrucksvoll im Rahmen der bestehenden Symbolik der Wandflächen und des Kirchenraumes plaziert, und es wird überdies der räumliche Bezug derselben zueinander geschildert (Über den räumlichen Bezug der Darstellung des Mandylions und des Keramions etwa mit anderen Szenen und Figuren in Lagudera cf. J. Prolović, Das Mandylion. Das wahre Bild Christi und seine Darstellung in der byzantinischen Kunst. Habilitationschrift, Wien 2003, 250f.). Auch ein ausführlicher ikonographischer Vergleich mit der byzantinischen Malerei ist in dem Buch von David und June Winfield nicht vorhanden. Hier ist zu betonen, dass die Darstellung der Apostelkommunion in der Kirche von Lagudera keineswegs aus patriotischen Gründen ausgelassen wurde, um Platz für die Darstellung der zypriotischen Kirchenväter zu schaffen, wie die Autoren in ihrem Buch betonen. Es gab für die Darstellung der Apostelkommunion in dieser sonst relativ niedrigen Kirche einfach keinen Platz mehr. Es gibt genug Beispiele für den Verzicht auf diese Szene im Rahmen der Apsisdekoration. Die Medaillonzone mit der Darstellung der Heiligen Väter nimmt, vertikal betrachtet, viel weniger Platz ein und war in Lagudera die einzige Möglichkeit für diesen Raum. Die zypriotischen Kirchenväter sind sonst häufig in der byzantinischen Monumentalmalerei (auch in der nicht-zypriotischen) dargestellt, da viele von ihnen einen weit verbreiteten Ruf hatten. Es war in der byzantinischen Monumentalmalerei auch üblich, manchen lokalen Patron in der Kirche darzustellen. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass in Lagudera überwiegend zypriotische Würdenträger dargestellt sind.

Im Zusammenhang mit der Ikonologie der Kirche muss an dieser Stelle auch die Aussage der Autoren zurückgewiesen werden, dass die Malerei von Lagudera ein letztes Beispiel einer Zentralkirche mit Kuppel sei, in dem diese von der ikonoklastischen Krise ausgehende Hierarchie der Szenen und Figuren vorhanden ist. Erstens ist das in Lagudera vorhandene hierarchische System der Malerei von jenem nach dem Ikonoklasmus bereits einen Schritt entfernt, zweitens wurden ähnliche hierarchische Systeme der Malerei wie in Lagudera auch später im sogenannten Monumentalstil des 13. Jahrhunderts von hochrangigen Künstlern der konstantinopolitanischen Schule verwendet. Erst unter dem Einfluss der Renaissance der Palaiologen wird diese Ikonologie durch neue Modelle ersetzt. In Werken provinzieller Künstler wird dieses alte Schema aber noch lange tradiert.

Sehr interessant erscheint das vierte Kapitel, in dem sich die Autoren mit der Technik, also mit dem Mörtel, den Skizzen und der Unterzeichnung, mit Proportionen und der Konstruktion der Figuren, weiterhin mit Kolorit, Textur, Material und Werkzeug sowie mit der Prozedur des Malens, mit Licht, Perspektive und Emotionen der Dargestellten auseinandersetzen. Es werden hier etwa die genaue Statistik der Häufigkeit der Dargestellten und ein proportionales Schema der Figuren festgelegt. So beträgt etwa die Körpergröße zehnmal die Gesichtsgröße, siebeneinhalbmal die Kopfgröße oder dreißigmal die Nasenlänge.

In der Zusammenfassung des vierten Kapitels ist auch von der Autorenschaft der Malerei die Rede. Obwohl die einheitlich gefertigte Malerei die Händetrennung der Maler schwierig macht, stellen die Autoren des Buches fest, dass die Malerei der Kirche von einem Meister, einem Gehilfen, der bereits selbständig arbeiten konnte, und noch zwei oder drei Helfern sowie einem oder zwei lokalen Assistenten ausgeführt worden sei. Es bleibt für mich jedoch die Frage offen, ob unter den Helfern nicht mindestens einer dem Hauptmeister gleichrangig war. Nur erfahrene Künstler hatten im Allgemeinen derart sichere Hände. Einer der Maler zeigt bereits neue Tendenzen. Er verlässt das linienhafte Spiel der spätkomnenischen Kunst und präsentiert von den Linien entblößte Formen, wie sie in der Malerei des 13. Jahrhunderts zum Ausdruck kommen werden.

In dem Abschnitt über den Platz der Malerei von Lagudera innerhalb der zypriotischen und byzantinischen Malerei des 12. Jahrhunderts nehmen die Autoren die zypriotische Monumentalmalerei genau unter die Lupe und suchen Beziehungen anderer Objekte zu den Fresken von Lagudera. Dabei fungiert als wichtigster Name jener des Theodoros Apseudes, der seine Signatur an den Malereien der Enkleistra des Hag. Neophytos in Paphos hinterließ. Theodoros und seine namentlich nicht bekannten Kollegen dürften laut den Autoren einer Werkstatt angehören, welche in Zypern längere Zeit tätig war und die miteinander verbundenen Fresken in Asinou (Darstellung des Hl. Georgios im Narthex der Kirche), in Paphos und in Lagudera schuf. Es könnte sich hier auch um eine einheimische zypriotische Werkstatt handeln, deren Mitglieder – so die Autoren – in der konstantinopolitanischen Schule ausgebildet worden waren. Obwohl die zypriotischen Fresken sehr wichtig sind, konzentrieren sich die Autoren zu sehr auf diese und vernachlässigen das gesamte sonstige byzantinische Schaffen, in dem man in den Werken der gleichrangigen konstantinopolitanischen Künstler direkte Parallelen für Lagudera findet. Dies gilt etwa für einige Ikonen aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai.

Es wird in diesem Buch auch nicht besprochen, wie wichtig die Kirche von Lagudera für die Erforschung der Entwicklung der byzantinischen Malerei ist. Diese fast vollständig erhaltenen Bildensembles stellen ein wichtiges Bindeglied in der Entwick-

lung der byzantinischen Malerei des 12. Jahrhunderts dar und sind ein deutliches Zeugnis dafür, wie bereits zu dieser Zeit die Wege für die weitere Entfaltung der Malerei des 13. Jahrhunderts festgelegt wurden. Es zeichnen sich in Lagudera – wie bereits erwähnt – manche neue Tendenzen ab, in denen der spätkomnenische Stil langsam verlassen wird und der Beginn des neuen, monumentalen Stils des 13. Jahrhunderts einsetzt.

Im letzten Kapitel geben die Autoren einen Ausblick auf die Freskomalerei der folgenden Jahrhunderte, die im Schatten des berühmten Werks des 12. Jahrhunderts steht. Sie geben hier eine detaillierte Beschreibung der Freskomalerei, deren Datierung bereits im ersten Kapitel besprochen wird. Bei der Analyse dieser Malerei haben es die Autoren aber verabsäumt, die Abhängigkeit der Maler beider Phasen von derjenigen des 12. Jahrhunderts zu betonen. Sowohl der Künstler des 14. Jahrhunderts als auch derjenige des 16./17. Jahrhunderts hat offensichtlich das Werk der Maler des 12. Jahrhunderts in jedem Moment vor Augen gehabt und versucht, deren Stil und Ikonographie zu übernehmen und weiterzuführen (sehr deutlich wird dies an der Darstellung der Verklärung Christi an der Nordfassade und auf dem Bildnis des Hl. Kosmas im Narthex). Dadurch strebten sie eine stilistische Einheit der gesamten Malerei an. Darüber hinaus beweist diese Tatsache, dass sich die Künstler und das Publikum auch zu dieser Zeit der Großartigkeit der Kunst des 12. Jahrhunderts bewusst waren.

Trotzt mancher zweifelhafter Überlegungen ist das Buch von David und June Winfield mit seiner wertvollen Dokumentation ein wichtiger Beitrag für die Erforschung der byzantinischen Kunst und eine empfehlenswerte Lektüre, die verschiedene neue Aspekte eröffnet.

*Jadranka Prolović*

## Vasiliki Tsamakda, The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid. Leiden, Alexandros Press 2002. XII, 436 S., 604 Abb. auf Taf., davon 584 in Farbe. ISBN 90-806476-2-4.

Das in Madrid (Biblioteca Nacional, vitr. 26-2) aufbewahrte Exemplar der Chronik von Johannes Skylitzes (fl. ca. 1070) ist in den letzten Jahren Gegenstand von zugleich drei Doktorarbeiten geworden.[1] Die Dissertation von Vasiliki Tsamakda, von der Autorin ins Englische übersetzt, liegt jetzt in Druckform vor. Das Buch bietet eine gründliche Untersuchung der Madrider Zimelie, welche als das einzig bekannte mit Bildern illustrierte und in der originalen Sprache erhalten gebliebene Denkmal der byzantinischen Geschichtsschreibung gilt. Die Handschrift wird unter kodikologischem, paläographischem, textinhaltlichem und überlieferungsgeschichtlichem Gesichtspunkt dargestellt (S. 9–28).[2] Die Ikonographie ihrer Miniaturen ist mit vorzüglicher Vollständig-

[1] V. Tsamakda, Die illustrierte Chronik des Johannes Skylitzes in Madrid. Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg 2001; B. K. Bjornholt, The Use and Portrayal of Spectacle in the "Madrid Skylitzes" (Bibl. Nac. Vitr. 26-2). Queen's University of Belfast 2002; E. N. Boeck, The Art of Being Byzantine: History, Structure and Visual Narrative in the Madrid Skylitzes Manuscript. Yale University 2003.

[2] Diese Beschreibung bedarf in zweierlei Hinsicht der Präzisierung: Es stimmt nicht, dass die Liniierung der Blätter mit Bleistift ausgeführt (so Tsamakda, S. 10) und

keit thematisch analysiert (S. 267–372). Eine kunsthistorische Untersuchung ihres Stils hat die Unterscheidung individueller Künstlerhände und die Datierung der Malerei zum Ziel (S. 373–390). Jede einzelne Illustration wird gesondert beschrieben und mit der dazugehörenden Textstelle inhaltlich verglichen (S. 42–266). Im Tafelteil sind alle Miniaturen in Farbe abgebildet – dadurch bietet das Buch eine handliche Alternative zur unlängst erschienenen Faksimileausgabe des Matritensis, an deren Kommentarband auch Tsamakda mitwirkte.[3]

Die Autorin stützt sich auf die gesamte wissenschaftliche Literatur, welche die Madrider Handschrift zum Thema hat, und bietet eine nützliche Übersicht der bisher erschienenen Arbeiten (S. 1–4, 15–18). Zur Erforschung des Denkmals leistet sie mehrere selbständige Beiträge, die hervorzuheben sind. Als erste identifiziert Tsamakda auf fol. 9r die Unterschrift von Antonius de Messina[4] und liefert dadurch einen zusätzlichen Beweis dafür, dass sich die Handschrift im 15. Jh. in Messina befand (S. 8).[5] Zum ersten Mal unterscheidet sie – wie ich glaube, mit Recht – zwei Schreiber, die dem Text Bildlegenden und Kapiteltitel mit roter Tinte beifügten (S. 14).[6] Bei der Identifizierung individueller Miniaturmaler und der Erforschung der von ihnen verwendeten ikonographischen Motive führt Tsamakda die von Grabar vorgezeichneten Untersuchungen beachtlich weiter (S. 373–378, 267–372).[7] Als erste zieht sie weitere Werke der byzantinischen Geschichtsschreibung heran, um bestimmte vom Skylitzes-Text abweichende Miniaturen zu erklären (S. 37–41, 43–46, 48f., 52, 54f., 168–170, 192f., 232, 240, 245, 254f., zusammenstellend: S. 262–264). Der von ihr vorgeschlagene Zusammenhang eines Bildes (fol. 43v *supra*) mit dem Text der Chronik von Johannes Zonaras erweist sich als praktisch unbezweifelbar (S. 85).[8] Da Zonaras nach 1118 schrieb, sichert Tsamakda

---

dass der Text am Ende der letzten Seite von Lage Nr. 25, d.h. fol. 194v *infra*, zusammengedrängt ist (S. 11).

[3] Joannis Skylitzae Synopsis Historiarum: Codex Matritensis Graecus Vitr. 26-2. Athen 2000; vgl. auch http://www.byzantine-ahrb-centre.ac.uk/Projects/Skylitzes.htm

[4] Über ihn siehe, nebst der von Tsamakda zitierten Literatur, M. B. Foti, Antonius de Messana ed alcuni manoscritti del SS. Salvatore di Messina. *Archivio storico messinese* 86 (1985) 1–14.

[5] Daraus folgt aber *nicht*, dass die Hs schon früher, im 13. Jh., in Messina war (so Tsamakda, S. 9, 18).

[6] Die zwei Schreiber lassen sich auch von der Sprache her unterscheiden: man vergleiche z. B. die Bildlegenden Κρῆται (fol. 39v, Hand A) und Κρῆτες (fol. 40v, Hand B). Tsamakdas Schreiber A, welcher vorwiegend alexandrinische Auszeichnungsmajuskel (*semi-uncials*) benutzt, ist aber m. E. mit dem Hauptschreiber des Matritensis nicht identisch. Er schrieb ausschließlich Titel, Bildlegenden, Initialbuchstaben und einmal, auf fol. 171v *supra*, eine Randbemerkung. Von ihm stammen auch, in typisch süditalienischem Stil ausgeführt, das Ziertor und die T-Initiale der Titelseite (fol. 9r).

[7] Vgl. A. Grabar – M. Manoussacas, L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Venedig 1979, 131–195.

[8] Das beweist aber nicht, dass dem Maler ein illustriertes Exemplar der Zonaras-Chronik als Vorlage diente (so Tsamakda, S. 85, 260, 265f.) – der Zonaras-Text selbst stellt eine zureichende Quelle für das im Matritensis gemalte Bild dar.

damit einen festen *terminus post quem* für die Entstehungszeit der Skylitzes-Illustrationen (S. 263). Durch Stilanalyse sucht sie das Datum der Madrider Miniaturen weiter zu präzisieren und kommt zu dem Schluss, dass sie aus dem dritten Viertel des 12. Jhs. stammen (S. 385).

Tsamakdas Datierung erweist sich m. E. als ungenau. Irreführend ist auch ihre Unterscheidung der Malerhände, welche an der Illustrierung der Handschrift beteiligt waren (S. 373–378, 398). Stattdessen schlage ich die folgenden Zuschreibungen vor, wobei ich drei in byzantinischem Stil arbeitende Meister mit B1–B3, fünf in westlichem Stil arbeitende mit W1–W5 und einen in arabischem Stil arbeitenden mit A bezeichne:

B1: ff. 9r–32v, 34r–36v, 41r–45v, 47r–48v, 57r–86r, 87v, 227r–234v;
B2: ff. 49r–56v;
B3: ff. 33r–v, 37r–40v, 46r–v, 86v–87r;
W1: ff. 97r–142v, 143r–v (?), 145v–156v, 203r–218v;
W2: ff. 99v *infra*, 102r *infra*;
W3: ff. 157r–186v, 219r–226v;
W4: ff. 195r–202v;
W5: fol. 80r *supra*;
A: ff. 144r–145r.

Obwohl offensichtlich keiner der Maler mit dem Hauptschreiber der Madrider Zimelie identisch ist,[9] war der letztere auch nach der Zufügung der Bilder tätig (ff. 80v *infra*, 116v *infra*, 159r *infra*), was darauf hinweist, dass Schrift und Illustrationen gleichzeitig entstanden sind. Die Datierung der Miniaturen muss sich insbesondere auf die im byzantinischen Stil ausgeführten stützen, denn die in westlichem und in arabischem Stil gemalten bleiben ohne nähere Parallele. Tsamakda glaubt "manieristische" Stilzüge zu erkennen, welche für die Malerei der späten Komnenenzeit typisch sind (S. 380–385). Dennoch ist, meiner Meinung nach, der Stil der Skylitzes-Miniaturen in der zweiten Hälfte des 12. Jhs. undenkbar.[10] Die expressive, durch dünne Zeichenlinien geprägte Pinselführung des Malers B1 ist vielmehr in Denkmälern des frühen 12. Jhs. zu finden.[11] Seine von Tsamakda hervorgehobene Weise, Gewandfalten darzustellen (S. 374, 381), ist schon auf Bildern zu sehen, die aus dem Jahre 1133 stammen.[12] Des-

[9] Grabar – Manoussacas, Illustration, 14.

[10] Sowohl die der sog. "Gruppe 2400" angehörenden Hss. als auch die wenigen übrigen byzantinischen Miniaturen, die in die zweite Hälfte des 12. Jhs. sicher datierbar sind, weisen eine wesentlich andere, linear-flache Malweise auf. Siehe A. W. Carr, Byzantine Illumination, 1150–1250: The Study of a Provincial Tradition. Chicago 1987 (zur Gruppe 2400); I. Spatharakis, Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. Leiden 1981, Nr. 150, 154, 155, 162.

[11] Spatharakis, Corpus, Nr. 119, 120, 126. – Eine Ausnahme bilden die drei illustrierten Hss, welche zuletzt einem einzigen Schreiber-Maler zugeschrieben und in das späte 12. Jh. datiert wurden; siehe F. D'Aiuto, Su alcuni copisti di codici miniati mediobizantini. *Byz* 67 (1997) 5–59, insb. 7–25, 41–49. Diese Codices, deren Bildausstattung beträchtliche Ähnlichkeiten mit den in byzantinischem Stil ausgeführten Skylitzes-Miniaturen zeigt, gehören aber m. E. der ersten Hälfte des 12. Jhs. an.

[12] Spatharakis, Corpus, Nr. 138 (nun Los Angeles, Getty Museum, Cod. Ludwig II.4); zum Stil der Miniaturen siehe R. Nelson, Theoktistos and Associates in Twelfth-

halb sind die Miniaturen dem zweiten Viertel des 12. Jhs. zuzuweisen, was auch mit der paläographischen Datierung der Schrift des Matritensis übereinstimmt.[13]

Fragen des Stils und der Entstehungszeit der Skylitzes-Illustrationen sind keinesfalls von rein kunsthistorischer Bedeutung, denn die letzteren bilden eine höchst wichtige Bildquelle zur byzantinischen Realienkunde.[14] Man hat schon betont, dass jene Maler der Madrider Handschrift, welche in byzantinischem Stil arbeiteten, mit Konstantinopler Realien gut vertraut waren.[15] Es ist wichtig festzustellen, ob sie einen schon vorhandenen Miniaturenzyklus kopierten oder ihre Arbeit selbständig ausführten – ob sie, sozusagen, Information von zweiter oder von erster Hand liefern. Tsamakda meint einige Stellen entdeckt zu haben, an denen die Meister ihr vermeintliches Bildmodell missverstanden (S. 58f., 66, 151, 161).[16] Sie schließt daraus, dass die Maler des Matritensis eine andere illustrierte Skylitzes-Handschrift kopiert haben müssen (S. 260f.).

Dieser Schluss ist m. E. irrtümlich. Auf fol. 77r fing der Schreiber an, die nachfolgende Phrase des Chronik-Textes zu kopieren, radierte aber das schon geschriebene ὃν βλέ aus, ließ Platz für ein Bild frei und führte den Text erst dann auf der folgenden Seite (fol. 77v) mit ὃν βλέποντες weiter. Das Gleiche scheint auf ff. 118v, 172r *infra* und 233r *infra* zuzutreffen, wo die aus Versehen vor anstatt nach der Illustration gestellten Buchstaben nicht einmal getilgt wurden. Solche Fehler wären unmöglich, wenn der Text in der Vorlage des Matritensis selbst von Bildern unterbrochen wäre. Überdies wurden auf ff. 42r *supra*, 85r, 116v *supra*, 117v, 133r *supra*, 142r *infra*, 182r und 183r *supra* die Bildlegenden ausradiert und vom Rubrizisten durch andere ersetzt, was darauf hindeutet, dass diese Inschriften, welche mit den Bildern engst verknüpft sind, nicht aus irgendeinem anderen Codex abgeschrieben worden sind. Folglich ist der Madrider Miniaturenzyklus *ad hoc* und nicht als Kopie eines früheren Modells entstanden.

---

Century Constantinople: An Illustrated New Testament of A.D. 1133. *The J. Paul Getty Museum Journal* 15 (1987) 53–78, insb. 71–73.

[13] Siehe zuletzt S. Lucà, I normanni e la ‘rinascita’ del sec. XII. *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 60 (1993) 1–91, insb. 36–63 (“III. Lo Scilitze di Madrid e il Vat. gr. 300”).

[14] Vgl. zuletzt M. Parani, Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography, 11th–15th Centuries. Leiden 2003, wo auf die Madrider Skylitzes-Hs. mehrmals verwiesen wird.

[15] N. Oikonomides, Η στολή του επάρχου κι ο Σκυλίτζης της Μαδρίτης, in: Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη, ed. E. Kyprianou. Athen 1991, 422–434, insb. 422–424; nachgedr. in: N. Oikonomides, Society, Culture, and Politics in Byzantium. Aldershot 2005; vgl. aber A. Xyngopoulos, Ταυρολέων. *DChAE* Ser. IV, 5 (1966–69) 309–314, insb. 311–313 (Επίμετρον· Η μικρογραφία του Σκυλίτζη της Μαδρίτης).

[16] Bei Überprüfung erweisen sich diese m. E. als Scheinfehler. Auf fol. 116r *infra* ist Kaiser Leo VI. nicht tot, sondern lebendig dargestellt, weil seine Pupillen mit schwarzen Punkten bezeichnet sind. Diese Miniatur ist folglich vom Maler nicht mit der folgenden (fol. 116v *supra*) verwechselt worden (so Tsamakda, S. 151). Die angebliche Verwechslung von Miniaturen auf fol. 26r–v (Tsamakda S. 65f.) wurde von Manoussacas befriedigend erklärt; siehe Grabar – Manoussacas, Illustration (zit. in Anm. 6), 19.

Es bleibt die Frage nach den Entstehungsumständen dieses Zyklus, bzw. des Matritensis als Ganzes.[17] Auf der ersten, jetzt stark beschädigten Miniatur des Codex (fol. 9r) sind aller Wahrscheinlichkeit nach der Autor oder der Kopist des Textes und der Auftraggeber des Werkes (bzw. der Handschrift) porträtiert.[18] Diesem wichtigen Bild widmet Tsamakda eine zu Unrecht kurze Beschreibung (S. 42), die nach Ergänzung verlangt. Nur die linke Hälfte des Bildfeldes wurde vom Künstler bemalt. Zwei sitzende, einander zugewandte Figuren sind vor einem Architekturhintergrund dargestellt. Die linke, ein weißbärtiger und weißhaariger Mann, scheint die Arme vorzustrekken. Die rechte, kaum erkennbare Figur sitzt unter einem viersäuligen, mit einem Kreuz bekrönten Baldachin. Auf anderen dem Künstler B1 zuzuschreibenden Miniaturen (ff. 28v *supra*, 34r, 84r *infra*) sind ähnliche Gebäude über dem Patriarchen- und Kaiserthron zu sehen.

Mit der richtigen Deutung dieses Bildes sowie der Entdeckung weiterer dem Hauptschreiber des Matritensis zuzuschreibender Codices könnten wichtige Fortschritte im Verständnis dieses bedeutenden Denkmals erzielt werden.[19] Auf dem Weg solcher künftiger Forschungen bildet Tsamakdas monumentale Monographie einen soliden Meilenstein.

*Georgi R. Parpulov*

[17] Tsamakda, welche die Handschrift etwas zu spät datiert, zieht als deren mögliche Auftraggeber Archimadrit Onuphrios von Messina († 1183) und Admiral Eugenios von Palermo († 1202) in Betracht (S. 393).

[18] Vgl. I. Spatharakis, The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts. Leiden 1976, Abb. 69, 96, 100; J. Prochno, Das Schreiber- und Dedikationsbild in der deutschen Buchmalerei bis zum Ende des 11. Jahrhunderts (800–1100) (*Die Entwicklung des menschlichen Bildnisses* 2). Leipzig 1929, Abb. 6, 11–14, 18, 29, 30, 32, 35, 39, 42, 50, 65, 86, 87.

[19] Man erwartet das Erscheinen des Artikels von B. L. Fonkič, О происхождении Мадридской рукописи Скилицы, *Montfaucon: Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике* 1 (2005), im Druck.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 389–396


# KURZANZEIGEN

## Ἐνθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη. Hrsg. v. St. Kaklamanes – A. Markopoulos – G. Mauromates. Herakleio, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης – Βικελαία Δημοτικὴ Βιβλιοθήκη Ἡρακλείου 2000. λθ΄, 842 S. ISBN 960-524-117-X.

Nikolaos Panagiotakis, dessen Andenken der vorliegende Band gewidmet ist, verfügte über ein reichhaltiges Interessens- und Schaffensgebiet, das von der byzantinischen Historiographie über die volkssprachliche Literatur bis zum kretischen Renaissance-Theater reichte. Die geographischen Fixpunkte, um die seine Forschungen kreisten, waren Kreta und Venedig. Ein Gutteil der in dem umfangreichen Band enthaltenen Artikel ist der neuzeitlichen griechischen Kultur gewidmet. Im folgenden werden ausschließlich die byzantinistischen Beiträge, unterteilt nach thematischen Einheiten, herausgegriffen.

*Literatur*: W. Bakker und D. Philippidi (S. 39–56) erbringen den Beweis, daß die Ephraim Syros zugeschriebene Marienklage nicht von diesem stammt (siehe dazu jetzt Bakkers 2005 erschienene Edition des Textes). — C. Angelidi (S. 1–11) untersucht die rhetorischen Elemente in den vier Homilien des Andreas von Kreta auf Mariae Geburt und verbindet sie mit der überlieferungsgeschichtlichen Problematik der Homilien dieses Autors. — D. Z. Sophianos (S. 641–651) zeigt, daß der Cod. Lavra 1824/Ω 14 eine bessere Version der Vita des heiligen Gregorios, Bischof von Assos (12. Jh.), überliefert als der Cod. Patmos 448, den F. Halkin seiner Ausgabe *AnBoll* 102 (1984) zugrunde legte, und kündigt eine Neuedition an. — A. Karpozilos (S. 303–310) analysiert die Verwendung von Theaterterminologie, die die negative Zeichnung bestimmter Personen in der Chronographia des Michael Psellos unterstreicht. M. Petta (S. 583–594) untersucht das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit in den Abenteuerepisoden der Komnenischen Liebesromane, wobei sie zum naheliegenden Schluß kommt, daß Reisen schneller als Ekphraseis erzählt werden. — Volkssprachliche Literatur: Nach E. Zachariadu ist der *Spanos* nicht als allgemeine Verspottung des Bartlosen, sondern als Satire auf den (im Gegensatz zum orthodoxen Klerus) bartlosen lateinischen Klerus zu verstehen (S. 257–268). — Aufgrund einer Analyse der im Porikologos erwähnten Hoftitel kommt N. Oikonomides (S. 527–533) zum Schluß, daß der Autor davon nur eine vage Vorstellung hatte und daß das von ihm entworfene Bild Konstantinopels dem Mythos der Hauptstadt entspricht, wie er in der Palaiologenzeit in der Provinz gepflegt wurde. — A. Di Benedetto Zimbone legt eine Probe der seit langem in Arbeit befindlichen Edition des Phlorios-Romans vor (S. 269–290). — Textkritische Bemerkungen zu verschiedenen Werken der volkssprachlichen Literatur (Polemos tes Troados, Phlorios, Belisariada) bringt G. Spadaro (S. 657–660).

*Handschriften*: M. L. Polite (S. 619–629) diskutiert autobiographische Schreibernotizen in dem zum Großteil im Jahre 1419 geschriebenen Cod. EBE 2668, die von Nikolaos Phagianes und späteren Schreibern stammen. — K. Konstantinides (S. 361–369)

stellt eine bisher unbekannte datierte zyprische Handschrift aus dem Jahre 1487 vor (Cod. 385 des Dionysiu-Klosters), ein ungewöhnlicher Psalter, der zwischen den Psalmen hymnologische Texte und Gebete enthält.

*Geschichte und Historiographie*: E. Chrysos (S. 813–842) beleuchtet eingehend die Rolle, die Venedig in der politischen Auseinandersetzung zwischen Byzanz und dem Frankenreich Karls des Großen spielte. — Für Leon Diakonos war der ideale Mann der vorbildliche Kämpfer, wie aus einer Gender-Analyse seines Werkes hervorgeht (A. Markopulos, S. 475–493). — Georgios Pachymeres gestaltete die Vorhersage des Krieges im Prooimion der Thukydideischen Geschichte, an dem er sich orientierte, in eine Ankündigung des bevorstehenden Niedergangs des byzantinischen Reiches um (S. Lampakes, S. 371–377). — M. Basilake (S. 57–80) bringt Beispiele dafür, wie sich Alltagsleben und Realität des venezianischen Kreta in Wandmalereien orthodoxer Kirchen der Insel niederschlugen.

*Martin Hinterberger*

## Theodoros St. Nikolaou, Πληθωνικά – Plethonika (Plethonstudien). Thessaloniki, Verlag Vania 2005. 275 S. ISBN 960-288-130-0.

Im Laufe der letzten Jahrzehnte hat sich Theodoros Nikolaou mehrfach mit den Schriften des Georgios Gemistos Plethon befasst. Seine diesbezüglichen Arbeiten legt er nun, jeweils mit Ergänzungen versehen, gesammelt vor. Den größten Teil des Bandes (83–191) nimmt ein photomechanischer Nachdruck der zweiten Auflage seines Buches Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ (Thessalonike 1989) ein. Dazu kommen ein Aufsatz über Zoroaster im philosophischen System Plethons (17–66; ursprünglich erschienen in *EEBS* 38 [1971] 297–341), ein Beitrag über Plethon und Proklos (67–81; Erstveröffentlichung in: *XVI. Int. Byzantinistenkongreß, Akten II/4 = JÖB* 32/4 [1982] 387–399) sowie ein forschungsgeschichtlicher Aufsatz (193–215) und zwei Rezensionen (217–226). Umrahmt werden diese Texte von einer kurzen Einleitung (11–15), einer Bibliographie (239–261) und einem Namenindex (263–272). Jene Beiträge, die ursprünglich auf Deutsch verfasst waren, werden in griechischer Übersetzung vorgelegt. Damit wird der Verfasser der im Vorwort (7–9) geäußerten Absicht gerecht, das Werk des wichtigen und originellen Denkers speziell dem griechischsprachigen Publikum näher zu bringen. Darüber hinaus ermöglicht es die Zusammenfassung in deutscher Sprache (227–237) auch dem des Neugriechischen nur wenig kundigen philosophiegeschichtlich interessierten Leser, den Band mit Gewinn heranzuziehen.

*Wolfram Hörandner*

## Ursula Weissbrod, „Hier liegt der Knecht Gottes...". Gräber in byzantinischen Kirchen und ihr Dekor (11. bis 15. Jahrhundert). Unter besonderer Berücksichtigung der Höhlenkirchen Kappadokiens (*Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik* 5). Wiesbaden, Harrassowitz 2003. 283 S., 1 Kt., 97 Abb. auf Taf. ISBN 3-447-04803-4.

Zum Unterschied von Gräbern in Kirchen von Konstantinopel [Kpl.], die gut untersucht seien, fehlen solche Untersuchungen zu Gräbern und deren Dekor außerhalb

von Kpl. (S. 1). Diesen Gräbern in den Provinzen des Byzantinischen Reiches unter besonderer Berücksichtigung der Höhlenkirchen Kappadokiens gilt das Hauptaugenmerk der vorliegenden Studie; berücksichtigt werden nur Gräber mit Grabdekor, also z.B. nicht die Gräber der Komnenen im Pantokrator-Kloster in Kpl. (S. 4). Die Dokumentation der Grabdekore erfolgte durch Literaturrecherchen, ergänzt durch Beobachtungen vor Ort in Kpl. und in Kappadokien.

Kap. 2 (S. 9–43) behandelt „Die Grabstätten im Kirchenraum“, also die Arten der Gräber, so z.B. Fußbodengrab, Wandgrab, Arkosoliumgrab oder Ciborium-/Baldachingrab. Unterschieden werden Kirchen mit einzelnen Gräbern in Narthex, Naos, Umgang oder Parekklesion von komplexen Grabanlagen mit mehreren Gräbern.

Kap. 3 (S. 44–78) „Der Grabdekor – Bildthemen ohne Porträt“ nennt die üblichen Bildthemen wie Deesis, Erzengel, verschiedene Heilige, Maria und Anastasis.

Kap. 4 (S. 79–171) „Der Grabdekor – Bildtypen mit Porträt“ ist das Kernstück der Untersuchungen. Nach einer Einleitung zum Begriff Porträt werden die Porträtdarstellungen in Bildtypen gegliedert und wie folgt dargestellt: A – Der/die Verstorbene in Proskynese vor Maria (mit Beispielen v.a. aus Kappadokien und Studenica), B – Verstorbene zu Seiten einer Zentralfigur (Chios, Kpl., Kappadokien, Mistra), C – Einführung eines Verstorbenen bei Christus und Maria (Kpl., Thessalien, serbische Königsgrablegen), D – Der/die Verstorbene in Stifterpose (Mistra, Kpl.), E – Das repräsentative Bildnis (Kappadokien, Kpl., Trapezunt), F – Das sogenannte Doppelporträt (weltlich-geistlicher Habit) (Mistra, Kpl.), G – Der/die Verstorbene vor Maria stehend (Kappadokien, Ohrid, Peloponnes, Kpl.). Anhand dieser Bildtypen versucht Verf. fragmentarisch erhaltene Grabdekore zu rekonstruieren.

Abschließend werden spätantike Grabbilder verglichen und auf ihre Vorbildfunktion hin überprüft, die trotz einer gewissen Tradition (Hinwendung der Verstorbenen an einen Fürsprecher, Fürbitte) nicht nachzuweisen ist. Ein systematischer Katalog der behandelten Höhlenkirchen Kappadokiens und Anhänge zum Stand der Datierung der Panagia Krina/Chios und zu den verlorenen Grabanlagen der Pammakaristoskirche/Kpl. ergänzen die Arbeit.

Inzwischen ist die S. 79, A. 1 erwähnte Dissertation von Sarah T. Brooks, Commemoration of the Dead: Late Byzantine Tomb Decoration (Mid-Thirteenth to Mid-Fifteenth Centuries). Diss. New York University. Ann Arbor 2002, erschienen.

Die Arbeit von Weißbrod verdient besondere Aufmerksamkeit, weil das Thema *Grab in Byzanz* noch nicht systematisch und in allen Aspekten behandelt wurde (vgl. vorläufig die einschlägigen Artikel in *RAC* und *LexMA*). Durch die vorliegende Monographie, hervorgegangen aus einer Dissertation bei Urs Peschlow in Mainz, ist nun ein Teilaspekt hervorragend abgedeckt.

*Friedrich Hild*

## Demetrios Z. Sophianos – Photios Ar. Demetrakopulos, Τὰ χειρόγραφα τῆς μονῆς Δουσίκου ἁγίου Βησσαρίωνος. Κατάλογος περιγραφικός. Athen, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον ἐρεύνης τοῦ μεσαιωνικοῦ καὶ νέου ἑλληνισμοῦ 2004. ξβ′, 486 S. m. 11+25+63+124 Taf. ISBN 960-404-061-8.

Im Programm der Athener Akademie sind bereits Handschriftenkataloge für die Meteora-Klöster erschienen, nun werden die Manuskripte des Klosters Dusikon vorge-

stellt. In der Einleitung wird die Geschichte des Klosters skizziert, der eigentliche Katalog ist reich mit Abbildungen ausgestattet; von den 122 Manuskripten stammen allerdings 88 aus dem 17.–19. Jahrhundert und nur acht aus dem 11.–14. Jahrhundert. In einem Anhang werden jene Codices angeführt, die sich heute in der Nationalbibliothek in Athen befinden und aus dem Kloster stammen. Erschlossen werden die Beschreibungen durch ein Generalregister sowie Übersichten über Kopisten und historische Notizen; außerdem werden Wasserzeichen publiziert, allerdings ohne Angabe der Stege.

Die Deskriptionen enthalten Angaben zum Inhalt und zur Kodikologie, eine stärkere Differenzierung wäre wünschenswert. Es scheint sinnvoll, auch hier das System der Lagenanalyse zu verwenden, das von Herbert Hunger im Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek eingeführt wurde und seither auch in vergleichbaren Projekten wie dem Aristoteles Graecus zur Anwendung kommt. Interesse verdient der Umstand, dass der Buchbinder des Klosters, Chatze Gerasimos, im 19. Jh. die Tradition jener Bindetechnik fortführt, die für orientalische Handschriften seit dem späten Mittelalter belegt ist (vgl.etwa Abb. 24 mit dem Einband von Cod. 11).

Wohl bekannt ist der Kopist Theophilos, von dem drei Manuskripte aus den Jahren 1542–1548 beschrieben werden. Für Schreiber ab dem ausgehenden 16. Jh. fällt in der großzügigen Dokumentation durch Abbildungen die Digraphie auf, d.h. die Verwendung einer formalen Schrift für die meist liturgischen Texte und der Gebrauchsschrift der Epoche für Überschriften, Subskriptionen etc.

Stammt auch der Großteil der Handschriften aus metabyzantinischer Zeit, so dokumentieren die Abbildungen das Weiterleben byzantinischer Traditionen in einer Epoche, als in Westeuropa schon längst der Buchdruck der Verbreitung des Bildungsgutes diente. In diesem Sinne belegt der Katalog das Phänomen einer differenzierten Entwicklung in Europa, bedingt durch die historischen Umstände.

*Ernst Gamillscheg*

## Nuove ricerche sui manoscritti greci dell'Ambrosiana. Atti del Convegno Milano, 5–6 giugno 2003. A cura di Carlo Maria MAZZUCCHI – Cesare PASINI (*Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia* 24). Milano, Vita e Pensiero 2004. XI, 450 S. m. 50 Taf., 1 gef. Farbtaf. ISBN 88-343-1114-0.

Die Zusammenarbeit von Bibliotheken und Universitäten ermöglicht der Forschung den Zugang zu handschriftlichen Quellen und gewährleistet für die Bibliotheken (bzw. Archive) eine fundierte Erschließung ihres Bestandes. In diesem Sinne werden in dem vorliegenden Band die Ergebnisse eines Kongresses anlässlich des 400-jährigen Bestandes der traditionsreichen Mailänder Bibliothek publiziert.

Behandelt werden Inventare der Biblioteca Ambrosiana (Gianluca TURCO, Un antico elenco di manoscritti greci ambrosiani, 79–143 mit 2 Abb.), die Bedeutung der Ambrosiana für die Textgeschichte einzelner Autoren (Veronique SOMERS, Les Grégoire de Nazianze de l'Ambrosienne, 243–264; Paul GÉHIN, Evagre le Pontique dans un recueil de mélanges grammaticaux du Fonds Pinelli, l'Ambr. C 69 sup., 265–313 mit 11 Abb.;

Matteo MONACO, Il codice Ambr. M 82 sup. di Plutarco, 353–373; Emmanuèle CAIRE – Sylvia PITTIA, La deuxième décade des “Antiquités Romaines” de Denys d’Halicarnasse dans les Ambr. Q 13 sup. et A 80 sup., 375–421 mit 2 Abb.) sowie hagiographischer Sammlungen (Francesco D’AIUTO, Un ramo italogreco nella tradizione manoscritta del „Menologio Imperiale“? Riflessioni in margine a testi ambrosiani, 145–178 mit 4 Abb.; Xavier LEQUEUX, L’apport des manuscrits grecs de l’Ambrosienne dans les “Acta Sanctorum”, 179–189). Mit der Bedeutung der Buchproduktion in Unteritalien für den Bestand der Ambrosiana befaßt sich Santo LUCÀ (L’apporto dell’Italia meridionale alla costituzione del fondo greco dell’Ambrosiana, 191–244 mit 15 Abb.), ein neues Manuskript des Kopisten und Abtes Romanos von Ullano stellt Annaclara CATALDI PALAU vor (Manoscritti greco-latini dell’Italia meridionale. Un nuovo salterio vergato da Romano di Ullano, 37–78 mit 10 Abb.). Stefano SERVENTI schließlich diskutiert für Cod. Ambr. E 8 sup. die mögliche Zuweisung an Lapus Castellunculus oder Francesco Filelfo (Il copista Giovanni, Lapo di Castiglionchio il Giovane e Francesco Filelfo nel codice Ambr. E 8 sup., 3–36 mit 3 Abb.), und Luisa PALLA behandelt die Geschichte der Ilias Ambrosiana („Folia antiquissima, quibus Ilias obtegebatur“. Materiali per una storia dell’„Ilias picta“ ambrosiana, 315–352 mit 3 Abb. und einer Farbtafel).

Erschlossen wird der Inhalt des durch zahlreiche Abbildungen gut dokumentierten Bandes durch ein Generalregister und ein Verzeichnis der Handschriften. Die Beiträge dieser Tagung belegen eindrucksvoll die Möglichkeiten einer Kooperation zwischen Universitäten und Bibliotheken zum beiderseitigen Nutzen bei der Erforschung der Buchkultur des Mittelalters.

*Ernst Gamillscheg*

## Mache PAÏZE-APOSTOLOPULU – D. G. APOSTOLOPULOS, Ἀφιερώματα καὶ δωρεὲς τὸν 16ο αἰ. στὴ Μ. Ἐκκλησία. Θεσμικὲς ὄψεις τῆς εὐσέβειας (*Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Κέντρο Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν* 78). Athen 2002. 224 S. m. 17 Taf. ISBN 960-7916-19-0.

Gegenstand der vorliegenden Publikation ist der älteste Teil des nachbyzantinischen Registers des Patriarchats von Konstantinopel. Unter Ioasaph II. begann man 1564 in einen Kodex Abschriften von Urkunden einzutragen, die den vorhandenen Besitzstand des Patriarchats oder dessen Erweiterung (Stiftungen und Schenkungen) festhielten; die Registrierungstätigkeit wurde nach 1590 aufgegeben und der zum Großteil unbeschriebene Rest seit dem Jahre 1609 für die Registrierung ausgestellter Patriarchatsurkunden (jeglichen Inhalts) verwendet. Diese ursprünglich als Stiftungs-Kodex konzipierte Handschrift stellt heute den Kodex I des Patriarchats von Konstantinopel dar; seinen ursprünglichen Zweck spiegeln die heutigen Seiten 1–12 und 14–16 (wenn auch in ursprünglich anderer Reihenfolge) wider. Es handelt sich um insgesamt 14 Urkunden. Der Anlaß für die Anlegung des Schenkungs- und Stiftungsbuches dürfte die heftige Kritik seitens der Synode an der zweifelhaften Finanzgebarung des Patriarchats unter Ioasaph II. gewesen sein.

Die (durchaus plausible) Hypothese der Verfasser zur Entstehung des Kodex gründet sich auf die eingehende Analyse zweier älterer Seitennummerierungen sowie des Inhalts der Urkunden (Teil 2). Eine Untersuchung der Lagenverhältnisse war aufgrund

der besonders festen, im 19. Jahrhundert erfolgten Neubindung nicht möglich. Die Autoren gehen davon aus, daß der Kodex bereits zu Beginn gebunden und die Seiten nummeriert wurden, was ungewöhnlich anmutet. Daß der gesamte Kodex aus ein und derselben Art Papier besteht, ist kein hinreichender Grund für diese Annahme. Wären die Eintragungen in einen bereits gebundenen Kodex erfolgt, hätte dies zu einem für einen derartigen Vorgang typischen Ansteigen der Zeilen zur Kodexmitte hin geführt, wovon zumindest auf den relativ kleinen Facsimiles nichts zu erkennen ist.

Bei der Edition (Teil 4) wird nicht (wie etwa im PRK) zwischen Registerabschriften und autographen Textteilen (Unterschriften) sowie Originalurkunden unterschieden, sondern alle Texte (einschließlich der 1538 von Ieremias I. ausgestellten und später eingeklebten Urkunde) diplomatisch ediert. Urkunde IV stellt eine Liste unterschiedlicher Schenkungen seitens verschiedener Personen dar. Die Schenkungen erfolgten zu verschiedenen, jeweils genannten Zeitpunkten. Die Editoren datieren die gesamte Urkunde in den Zeitraum der Jahre 1564 und 1565, in dem die meisten Schenkungen vorgenommen wurden. Wenn ich sie richtig verstehe, nehmen sie an, daß die einzelnen Eintragungen sukzessive vorgenommen wurden. Die Liste auf S. 4 (f. $\delta^{v}$) scheint jedoch (jedenfalls der die Jahre 1564 und 1565 betreffende Teil) in einem Zug geschrieben worden zu sein, zumindest ist auf dem (wie gesagt sehr kleinen) Facsimilie keine Spur eines Absetzens und Wiederaufnehmens der Registrierung zu erkennen. Eine paläographische Untersuchung wäre hier zweckmäßig gewesen. Der dritte Teil der interessanten Publikation legt in drei Kapiteln den historischen und juristischen Kontext der Urkunden dar.

*Martin Hinterberger*

## Theodor Nikolaou, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion (*Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie* 8). Erzabtei St. Ottilien, EOS Verlag 2005. 304 S. ISBN 3-8306-7219-5.

Der Band basiert auf einer Reihe von Artikeln des Verfassers, die für die Zusammenfassung zu einem Buch entsprechend modifiziert und ergänzt wurden. Erklärtes Ziel der Publikation ist es, Kenntnis und Verständnis der orthodoxen Kirche Ost- und Südosteuropas im Westen zu fördern, um so einen Beitrag zur Einigung Europas zu leisten. Trotz der somit primär gegenwartsbezogenen Stoßrichtung und der durchgehend bewusst eingenommenen und verteidigten orthodoxen Position ist das Werk auch hier anzuzeigen, da es immer wieder auf den antiken, patristischen und byzantinischen Hintergrund Bezug nimmt, und dies stets mit gewissenhafter und ausführlicher Dokumentation.

*Wolfram Hörandner*

J. Rasmus Brandt – Olaf Steen (Hrsg.), Imperial Art as Christian Art – Christian Art as Imperial Art. Expression and Meaning in Art and Architecture from Constantine to Justinian. *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia* 15 (N.S. 1). Institutum Romanum Norvegiae. Rom, Bardi Editore 2001. 336 S. m. 213 Abb. 4°. ISBN 88-85699-94-4.

Der anzuzeigende Band enthält die Akten einer Tagung, die anlässlich des 40. Jahrestages der Gründung des Norwegischen Institutes in Rom stattfand und unter dem obengenannten Generalthema stand, zu dem Forscher dieses Landes in den letzten Jahrzehnten viel beigetragen haben.

Der erste Abschnitt thematisiert neben der Architektur auch Zeremonien und Kulthandlungen in Bezug auf den Raum, in dem sie stattfinden. Die Beiträge befassen sich mit einer Ausnahme (F.A. Bauer zu Zeremonien im städtischen Umfeld Konstantinopels) mit Rom, der zeitliche Rahmen erstreckt sich von den Severern (F. Guidobaldi zur Selbstdarstellung des Kaisers mittels Architektur) bis ins 7. Jh. (K. Gulowsen zum Oratorium der Vierzig Märtyrer), mit dem Schwerpunkt in konstantinischer Zeit (H.-R. Meier zur Frage des Umgangs mit dem paganen Erbe, N. Hannestad zum Herrscher-Image des 4.Jhs., O. Brandt zum Lateran und der Kirchenpolitik Konstantins, D. Kinney zum Typus der Basilica und S. de Blaauw zur Bedeutung des *fastigium* in der Lateransbasilika).

Der zweite Teil unter dem Titel „Patronage“ umfasst neben drei Beiträgen (B. Brenk, Th.F. Mathews und L. Berczelly), die sich noch einmal der Frage nach imperialen oder paganen Vorbildern der christlichen Kunst widmen, einen Aufsatz von G. Bühl zum Halberstädter Diptychon.

Der letzte Teil beinhaltet Untersuchungen zu einzelnen ikonographischen Aspekten, vom symbolischen Gehalt des Nimbus (A. Ahlqvist), über römische Vorbilder der skandinavischen Gold-Brakteaten (G. Åkerström-Hougen) bis zur Interpretation des aufwendigen Rahmens eines Mosaikbodens aus Pedrosa de la Vega (B. Kiilerich) oder einer runden Terrakotta-Platte in der Dumbarton Oaks Collection (S. Sande). Es folgen eine Auseinandersetzung mit dem komplexen Programm des Mailänder Stadttorsarkophages (O. Steen), eine Wiederaufnahme der Diskussion um die „sassanidischen“ Dekorelemente im Gewölbemosaik der Georgs-Rotunde in Thessaloniki (H. Torp) und als Abschluß der Beitrag von P.J. Nordhagen zur Entstehung des sog. klassischen Systems des Bildprogrammes byzantinischer Kuppelkirchen in spät- und nachjustinianischer Zeit.

Die breite thematische Streuung der Beiträge erlaubt einen guten Einblick in aktuelle – durchaus unterschiedliche – Forschungsansätze.

*Beatrix Asamer*

Apostolos G. Mantas, Τὸ εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τοῦ Ἱεροῦ Βήματος τῶν μεσοβυζαντινῶν ναῶν τῆς Ἑλλάδας (843-1204) (*Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου* 95). Athen, Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, Φιλοσοφικὴ Σχολή 2001. 359 S. m. 70 Abb. ISBN 960-526-001-8.

This volume, the publication of the author’s doctoral thesis (supervised by Nikolaos Gioles), focuses on the program of the Middle Byzantine sanctuary. Limited chron-

ologically to the years between the termination of Iconoclasm and the Fourth Crusade and geographically to the area of modern–day Greece, the author exhaustively traces developments in the decoration of the sanctuary (*bema*) from its Early Christian roots into the Middle Byzantine period. Invoking a wide range of texts and introducing comparisons to monuments from other regions, M. carefully examines the decorative components of the sanctuary. The volume opens with brief discussions of the pre-Iconoclastic decoration of the *bema* and the symbolic meaning of the space in theological and mystagogical works. In the following chapters, the author examines the individual scenes that comprise the sanctuary's decorative program – stressing what is normative and explaining what is not. The iconographic discussion begins with representations in the conch of the apse and ends with those located on the vault above the altar. Each of the iconographic chapters is divided by subject (for example, the Virgin), and then further subdivided by variations on the theme (the enthroned Virgin and Child, the standing Virgin and Child, the supplicating Virgin without Christ, etc.) A brief, synthetic conclusion summarizes the findings from individual chapters. A catalogue of the seventy churches that form the core of the study follows the summary. Here, the churches are listed chronologically. Each entry includes the architectural type, the date of the program or of individual layers of decoration, a listing of the painted subjects, relevant inscriptions, and abbreviated bibliography. The seventy illustrations, all of them black and white, include line drawing and photographs. All have been previously published. The absence of new images, presenting either the entire architectural space of the sanctuary or specific components of the decorative program, is regrettable. Of the seventy monuments, 27 are not illustrated (sadly, those least known to scholars).

This meticulously researched volume brings together a large number of churches on the Greek mainland and islands. Yet, within this corpus, the inclusion of a wide variety of churches (monastic, metropolitan, village, hermitage, burial) urges a more nuanced reading of the painted program – one that situates decorative choices within the context of ecclesiastical function and community. The preferences of the patron are introduced on several occasions, but an extended discussion of specific audience (priest, monk, layperson, male, female, aristocrat, peasant, etc.) and painter would be welcome. Absent, too, is a full justification for the chronological boundaries of the study. While the termination of Iconoclasm provides a logical starting point, one could argue that many of the most interesting developments in the sanctuary occur after 1204, when, confronted with new challenges, Orthodox dogma is reasserted through the medium of paint.

*Sharon E. J. Gerstel*

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 397–398


# CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE

## (Stand Mai 2006)[1]

### *Im Druck:*

42/2: Theophanes Continuatus V (Vita Basilii), ed. I. Ševčenko (*Series Berolinensis*)
43: Stephanos Byzantios, Ethnika, ed. M. Billerbeck (*Series Berolinensis*)
44: Logothetes-Chronik A, ed. St. Wahlgren (*Series Berolinensis*)
45: Eustathius Thessalonicensis, De emendanda vita monachica, ed. K. Metzler (*Series Berolinensis*)
46: Theodoros Skutariotes, Chronika, ed. R. Tocci (*Series Berolinensis*)

### *In Vorbereitung:*

Chronicon Paschale, ed. O. Mazal (*Series Vindobonensis*)
Dukas, ed. S. Kotzabassi
Eustathios von Thessalonike, Briefe, ed. F. Kolovou
Georgios Kedrenos, ed. R. Maisano – L. Tartaglia (*Series Italica*)
Ioannes Anagnostes, ed. J. Tsaras† (*Series Berolinensis*)
Ioannes Antiocheus, ed. S. Mariev (*Series Berolinensis*)
Ioannes Apokaukos, ed. B. Katsaros (*Series Thessalonicensis*)
Ioannes Kantakuzenos, ed. S. Schönauer (*Series Berolinensis*)
Ioannes Kinnamos, ed. R. Tocci (*Series Berolinensis*)
Ioannes Zonaras, ed. P. Leone (*Series Italica*)
Kekaumenos, Strategikon, ed. Ch. Roueché
Laonikos Chalkokondyles, ed. H. Wurm – M. Grünbart (*Series Vindobonensis*)
Leon Diakonos, ed. N. M. Panagiotakis† (*Series Berolinensis*)
Leonis Tactica, ed. G. T. Dennis
Manganeios Prodromos, ed. E. et M. Jeffreys
Michael Attaleiates, ed. E. Tsolakis (*Series Atheniensis*)
Michael Psellos, Chronographia, ed. D. R. Reinsch
Nikephoros Kallistos Xanthopulos, ed. A. Berger – Ch. Gastgeber
Niketas David,Vita Ignatii, ed. and tr. by A. Smithies, with notes by J. M. Duffy (*Series Washingtonensis*)

[1] Eine komplette Liste der erschienenen Bände wurde in *JÖB* 52 (2002) abgedruckt.

Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*)
Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*)
Terrae Sanctae descriptiones graecae, ed. A. Külzer (*Series Vindobonensis*)
Theodoros von Kyzikos, Briefe, ed. Maria Tziatzi-Papagianni (*Series Berolinensis*)
Theodoros Metochites, Basilikoi Logoi, ed. I. Ševčenko (*Series Vindobonensis*)
Theodoros Skutariotes, Synopsis Chronike, ed. A. Hohlweg (*Series Berolinensis*)
Theophanes Continuatus I–IV. VI, ed. J.M. Featherstone (*Series Berolinensis*)

## *Freie Texte:*

Nikephoros Gregoras

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 56. Band/2006, 399–400


# VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

Dr. Eirini Afentoulidou*.— Dr. D. Angelov, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham, Edgbaston, Birmingham B15 2TT, Großbritannien.— Prof. Dr. Theodora Antonopoulou, Department of Philology, University of Patras, University Campus, Rion, GR-26500 Patras.— Dr. Beatrix Asamer, Universität Salzburg, Fachbereich Altertumswissenschaften / Klassische und Frühägäische Archäologie, Residenzplatz 1/II, 5020 Salzburg.— Prof. Dr. A. Beihammer, Department of History and Archaeology, University of Cyprus, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Dr. D. Brodka, Instytut Filologii Klasycznej UJ, Al. A. Mickiewicza 9/11, PL-31-120 Kraków.— Prof. Dr. H. Buchwald, Bopserwaldstr. 18B, D-70184 Stuttgart.— Prof. Dr. Stavroula Constantinou, Department of Byzantine and Modern Greek Studies, University of Cyprus, P.O.Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Dr. C. De Stefani, S. Marco 2927, I-30124 Venezia.— Dr. J. Diethart, Wösendorf 110, 3610 Weißenkirchen.— Prof. Dr. St. Efthymiadis, University of Ioannina, Department of Philology, GR-45 110 Ioannina.— Prof. Dr. E. Gamillscheg, Österr. Nationalbibliothek, Josefsplatz 1, A-1010 Wien.— Prof. Dr. Sharon E.J. Gerstel, Department of Art History, UCLA, 100 Dodd Hall, University of California, Los Angeles, Los Angeles, CA 90095-1417, USA.— Dr. D. Getov, k. Drujba 2 bl. 207 vh. 2 ap. 31, BG-1582 Sofia.— Dr. Jana Grusková**.— Dr. F. Hild**.— Prof. Dr. M. Hinterberger, Department of Byzantine and Modern Greek Studies, University of Cyprus, P.O.Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Prof. Dr. W. Hörandner*.— Prof. Dr. A. Kambylis, Amalie Sieveking-Weg 19, D-22359 Hamburg.— Dr. D. Krausmüller, Institute of Byzantine Studies, Queen's University Belfast, Belfast BT7 1NN, Nordirland.— Doz. Dr. A. Külzer**.— Prof. Dr. M. D. Lauxtermann, Universiteit van Amsterdam, Byzantijns-Nieuwgrieks Seminarium, Spuistraat 210, NL-1012VT Amsterdam.— Dr. Angeliki Lymberopoulou, Art History, The Open University, Walton Hall, Milton Keynes MK7 6AA, Großbritannien.— Prof. Dr. K.-P. Matschke, Wettiner Str. 34, D-04105 Leipzig.— Dr. Angel Nicolaou-Konnari, 10 Philiou Zannetou Str., CY-3021 Limassol.— Drs. M.D.J. Op de Coul, Burgemeester Tellegenstraat 214, NL-1073 KG Amsterdam.— Prof. Dr. St. Papaioannou, Brown University, Department of Classics, Box 1856, Providence RI-02912, USA.— Dr. G. R. Parpulov, Neophyt-Rilski-Str. 12, BG-4003 Plovdiv.— Dr. Leena Mari Peltomaa*.— Prof. Dr. U. Peschlow, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Institut für Kunstgeschichte, Christliche Archäologie und Byz. Kunstgeschichte, Binger Str. 26, D-55122 Mainz.— Dr. Efthymia Pietsch, Freie Universität Berlin, Byzanti-

* Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Byzanzforschung, Postgasse 7, A-1010 Wien

nisch-Neugriechisches Seminar, Podbielskiallee 60, D-14195 Berlin.— Prof. Dr. G. Podskalsky SJ, Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main.— Dr. M. Popović**.— Dr. Jadranka Prolović*.— Prof. Dr. J. Reinhart, Universität Wien, Inst. f. Slawistik, Spitalgasse 2, Hof 3, A-1090 Wien.— Prof. Dr. D. R. Reinsch, Kaiserswerther Str. 4, D-14195 Berlin.— Dr. A. Rhoby**.— Prof. Dr. V. Ruggieri, Pont. Istituto Orientale, 7 Piazza S. Maria Maggiore, I-00185 Roma.— Prof. Dr. W. Seibt*.— Prof. Dr. J. Signes Codoñer, Universidad de Valladolid, Dpto. filología griega, Plaza del Campus, s/n, E-47011 Valladolid.— Dr. D. Ch. Stathakopoulos, Byzantine and Modern Greek Studies Department, King's College London, Strand, London WC2R 2LS, Großbritannien.— Dr. Alexandra Stefanidu, Amerikis 35, GR-85100 Rhodos.— Dr. G. Vespignani, Università di Bologna, sede di Ravenna, via degli ariani, 1, I-48100 Ravenna.